UASLP
Universidad Autónoma de San Luis Potosí
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

ARISTÓTELES Y NUEVA ESPAÑA

Virginia Aspe Armella

ARISTÓTELES Y NUEVA ESPAÑA

Virginia Aspe Armella

ARISTÓTELES Y NUEVA ESPAÑA

Virginia Aspe Armella
Universidad Autónoma de San Luis Potosí
Enero, 2018
México

Primera edición: 2018

Aristóteles y Nueva España

Rector:
M. en Arq. Manuel Fermín Villar Rubio
Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Director:
Dr. Miguel Aguilar Robledo
Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades

Autor:
Virginia Aspe Armella

Revisión editorial:
Cecilia Guadalupe Sabido Sánchez Juárez

Diseño y maquetación
Lucía Ramírez Martínez

Imagen de portada:
"Aristóteles", Grabado. Biblioteca Alessandrina / Decem Librorum Moralium Aristotelis Paris: Simon de Colines, 1535. Fuente de los Murales del Templo y ex convento de San Agustín en Atotonilco el Grande. Project on the Engraved Sources of Spanish Colonial Art, (PESSCA) 1467A/1467B. Sebastián, Santiago (1978) "Fuentes iconográficas del programa de Atotonilco". Arte y Arqueología (La Paz) 5-6: 181-184

Hecho en México.

ISBN: 978-607-535-036-3

UASLP Universidad Autónoma de San Luis Potosí

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

creative commons

ÍNDICE

Presentación 11

Introducción 13

Primera Parte: El contexto 21

Capítulo I
Antecedentes histórico-filosóficos: una propuesta metódica para abordar la filosofía novohispana 23

I.1 El contexto español y su influencia en la filosofía novohispana 23

I. 2 Algunos presupuestos filosóficos para interpretar un texto polémico y controversial. 61

Segunda Parte: el aristotelismo y sus tradiciones 85

Capítulo II

Los distintos aristotelismos en la España del siglo XVI. 87

II.1 El corpus aristotélico: antecedentes y recepción en Nueva España 87

II.2 Las diferencias entre Aristóteles y el pensamiento aristotélico-tomista. 129

Tercera Parte: análisis de los textos 205

Capítulo III

Apreciaciones del aristotelismo novohispano y la influencia del Corpus en De la Veracruz, Las Casas, Sahagún, sor Juana, Sigüenza y Góngora y Clavijero 207

III.1 La influencia de *Analíticos Posteriores* en el currículo universitario 207

III.2 Aristóteles y Alonso de la Veracruz 221

a) El concepto alonsino de Alma y su raigambre aristotélica 221

b) Sobre la lógica alonsina y el *Organon* de Aristóteles 257

c) Diferencias entre Francisco de Vitoria y fray Alonso 284

d) Sobre el derecho romano, republicanismo y el concepto de autoridad en el tratado *De dominio infidelium et iusto bello* de Alonso de la Veracruz 303

III.3 Aristóteles y Bartolomé de las Casas 321

e) *La Apologética Historia Sumaria* de Bartolomé de las Casas y la *Política* de Aristóteles 321

III.4 Aristóteles y Bernardino de Sahagún 325

f) Naturalismo renacentista y asimilación de Aristóteles 325

g) Los *Tópicos* y el Libro XI del *Códice florentino* *327*

III.5 Del aristotelismo de sor Juana Inés de la Cruz y Carlos de Sigüenza y Góngora al naturalismo de Francisco Xavier Clavijero 351

h) El aristotelismo en el poema 'Primero sueño' de sor Juana Inés de la Cruz y la recuperación jesuita conimbrisense 351

h) El aristotelismo de Carlos de Sigüenza y Góngora. 364

i) Criterios naturalistas en las *Disertaciones* de Francisco Xavier Clavijero 377

Cuarta Parte: los argumentos y su reconstrucción 395

Capítulo IV

El aristotelismo diferenciado y sus implicaciones filosóficas: temas comunes, mentalidades heterodoxas y sincretismo aristotélico .. 397

IV.1 Cuatro argumentos aristotélicos en los filosófos novohispanos 397

k) Sobre la selección y análisis de los textos novohispanos 411

Bibliografía 427

PRESENTACIÓN

Esta obra viene a cerrar un ciclo de diez años de investigaciones en torno a la influencia de Aristóteles en la Nueva España.

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por haberme financiado dos proyectos de ciencia básica SEP-CONACYT gracias a los cuales me fue posible desarrollar estas lineas de investigación. Los proyectos mencionados fueron:

Proyecto SEP-CONACYT número 4746-3: Valoración y vigencia de la filosofía clásica novohispana en los temas de naturaleza, justicia y diversidad de culturas.

Proyecto SEP-CONACYT número 128996: Las nociones de igualdad, libertad y justicia en pensadores novohispanos: antecedentes y recepción.

Ambos proyectos dieron lugar a 12 tesis incluyendo seis de posgrado, seis de licenciatura, 30 artículos especializados y la asistencia a congresos nacionales e internacionales, estancias en el extranjero y seis libros. Asimismo, se establecieron redes con universidades públicas nacionales, especialmente con la Universidad Autónoma de Zacatecas, la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, la Universidad Autónoma de Querétaro, la UPAEP, la Universidad Iberoamericana, el Colegio de México y la Universidad Nacional Autónoma de México en las que autores como María del Carmen Rovira Gaspar, Verónica Murillo Gallegos, Paulina Monjaraz,

Cecilia Sabido Sánchez-Juárez, Juan Manuel Escamilla, Mario Garnier, Mauricio Beuchot, Ambrosio Velasco Gómez, Xóchitl López, Luis Patiño, Héctor Luna, Rocío Cisneros, Ernesto Priani, Julieta Lizaola, Carlos Pereda, José Antonio Cervera, Guillermo Hurtado y el muy recordado Roberto Heredia Correa, ocuparon un lugar preponderante en mi investigación. A ellos dedico este libro y agradezco de corazón sus enseñanzas y trabajo.

No puedo dejar de agradecer a la universidad de Columbia en Nueva York por sus atinados comentarios sobre mi investigación, el Departamento de Filosofía del Teachers College ha sido un impulso internacional para la difusión de estos estudios; gracias a Regina Cortina, David Hansen, Megan Laverty, Carmen James y Ana Cecilia Galindo Diego he transitado a universidades como CUNY y NYU con Adriana Renero y Jake Davis. Agradezco también a la Universidad de Navarra por el apoyo invaluable que siempre me dio, en concreto, a Idoya Zorroza, Juan Cruz Cruz y Ángel Luis González.

Agradezco muy especialmente a la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana que avaló esta línea de investigación permitiendo en su biblioteca los seminarios ininterrumpidos de estos años. A Valeria López Vela, Sandra Anchondo, Yail Medina, Catalina y Ana Isabel Pliego Ramos, José Luis Rivera Noriega y Eduardo Rivadeneyra por creer en la importancia de estos estudios, la historia académica de México será testigo de la generosidad con que la UP avaló los estudios filosóficos novohispanos a través de José Alberto Ross, María Elena García Peláez y Rocío Mier y Terán.

Por último, un agradecimiento a la Universidad Autónoma de San Luis Potosí que promueve hoy publicaciones sobre arte, cuestiones jurídicas, históricas y filosóficas de México. Por esta universidad y por esta facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, están pasando muchos académicos de primer nivel –imposibles de mencionar ahora– que reflexionan sobre las fuentes clásicas novohispanas, para mí es un orgullo formar parte de ese repertorio gracias al generoso apoyo de los doctores Paulina Monjaraz, Cecilia Sabido, Stefano Santasilia y a su director Miguel Aguilar Robledo a quien agradezco muy especialmente.

Virginia Aspe Armella

INTRODUCCIÓN

Este libro está dividido en cuatro partes. En la primera, analizo el contexto en el que se insertó el pensamiento colonial, en la segunda, expongo las distintas tradiciones aristotélicas, en la tercera expongo la relevancia de la obra de los principales autores que protagonizaron con sus ideas el desarrollo de la filosofía novohispana, y en la cuarta parte, expongo los argumentos más relevantes de esta filosofía.

De estos pensadores, mi libro demuestra el protagonismo del *Corpus aristotelicum* en cada una de sus obras, pero desde el inicio de la primera parte hasta el final el libro, atraviesa la pregunta ¿cuál es el aristotelismo que llegó a la Nueva España y cómo puede clasificarse éste? En mi opinión, no puede establecerse en los inicios de la filosofía americana un tipo específico de aristotelismo, como es verdad que tampoco puede hacerse esto mismo en la España medieval y la renacentista tan llena de influencias latinas, medievales, árabes, humanistas y bizantinas. La exploración de las distintas vías aristotélicas del pensamiento español (Lohr, Ch., *Traditio* 23, 1967) es todavía más compleja que la del análisis del aristotelismo en la Universidad de París (Lohr, Ch., *Vestigia*, 1964); empero, la empresa es crucial para comprender los orígenes de la filosofía americana y vale la pena haber puesto esta pregunta y haber esbozado el entramado de influencias

aristotélicas llegadas al nuevo continente para comprender la peculiar manera en que argumenta nuestra filosofía originaria.

Por estas peculiaridades de contexto, acuñé en la obra el término *aristotelismo diferenciado,* una peculiar manera de denominar a las primeras ediciones que llegaron de las obras de Aristóteles a la Nueva España, a sus primeras argumentaciones y a las interpretaciones elaboradas por académicos españoles cuyos comentarios a las obras de Aristóteles llegaron aquí para apoyar la cátedra, lecturas y argumentos esgrimidos en ocasión de la situación americana. Es interesante descubrir que Aristóteles sirvió de andamiaje en todas las discusiones en la Nueva España, aún en las más opuestas y contradictorias servía de base indiscutible. El ejemplo fundacional es el de la famosa *Disputa de Valladolid (1550-1551)* habida entre Bartolomé de las Casas, dominico, y Juan Ginés de Sepúlveda, cronista de Carlos V, no me detengo en esta controversia pues está suficientemente trabajada; ambos, Ginés y Bartolomé, amparados en argumentos aristotélicos, presentaron posturas opuestas sobre la invasión española en América y sobre la racionalidad del indio, pero ¿cómo fue posible que en ambos casos se amparasen estos autores en las obras de Aristóteles? El tema me llevo al problema de la traducción de las fuentes aristotélicas, de sus ediciones, y de las interpretaciones que se dieron sobre los argumentos planteados en ellas. El camino parecía infinito, pues como Umberto Eco sostuvo acertadamente, toda interpretación de un texto es ilimitada en la medida en que siempre hay un sujeto que interpreta desde su propia dimensión y contexto (Eco, 1990). Casi podría decirse que América y el incipiente aristotelismo del siglo XVI son la prueba fehaciente de lo que asienta Humberto Eco sobre la traducción e interpretación de los textos. A Eco se le ha considerado injustamente un relativista en la interpretación de los textos cuando bien comprendido lo que él asentó fue la incesante variabilidad de significados y sentidos de los textos sujetos a nuevas interpretaciones (Eco, 2000), y sin duda, esto acaeció en la Nueva España con los distintos aristotelismos que llegaron a principios del siglo XVI: el aristotelismo medieval de Tomás de Aquino venido a través de los comentarios de profesores de colegios y universidades españolas, como fue el caso del jesuita Toledo a finales del XVI, o el aristotelismo peripatético renacentista, sincrético y muy robusto

llegado a través del humanismo italiano, pasado por Ginés de Sepúlveda a los defensores de la invasión imperial, también cabe tomar en cuenta el aristotelismo franciscano, naturalista, en autores como Bernardino de Sahagún, cuya impronta llegó a través de Isidoro de Sevilla y una pléyade de naturalistas medievales en España, y el aristotelismo árabe venido tanto de los comentadores de Averroes y Avicena hasta por los traductores bizantinos de Aviñón o por los nuevos comentadores del norte de África y Murcia.

En una de nuestras reuniones, después de haber leído el capítulo de mi libro titulado *El corpus aristotélico, antecedentes y recepción en Nueva España,* Roberto Heredia Correa me señaló molesto que el tema que yo quería abordar era sumamente complicado y que era muy peligroso adentrarme en ese infinito *maremagnum* de interpretaciones, que tenía que simplificar mi búsqueda reduciendo mi universo a una sola orden religiosa –recomendación que ya Héctor Zagal me había hecho cuando presente el tema en el seminario de profesores de la Facultad de Filosofía en la Universidad Panamericana (UP, 2000)– definiendo un colegio determinado y un tiempo específico de la Nueva España, y que si no quería yo eso, tendría que elegir a tres autores representativos con usos aristotélicos y a partir de allí, analizar el tipo de aristotelismo que tenían. Elegí la segunda opción y, para salir del escollo infinito que presentaban las distintas vías aristotélicas, tomé las contribuciones de Mauricio Beuchot (Beuchot, 2006;2007;2008) en torno a los problemas de traducción y sentidos para avanzar más en el peculiar entramado del *aristotelismo diferenciado* de la Nueva España, evitando caer en los temas comunes y genéricos que compartían todos los autores de la época pues es indudable que el paradigma del siglo XVI tenía como imaginario dos grandes visiones: el de la cristiandad medieval por el lado de las cuestiones religiosas y el de las categorías aristotélicas por el lado de las discusiones filosóficas, políticas y naturales. Pero mi objetivo era probar que tal aristotelismo no era exclusivamente una reducción del aristotelismo medieval que se había formado en España en la Escuela de Salamanca de Vitoria, Soto y Báñez, sino que este aristotelismo americano contaba con particularidades específicas debido al entrelazamiento de influencias aristotélicas, a los problemas que imponía el *nuevo*

orbe descubierto, y a las peculiares interpretaciones y traducciones que usaron sus pensadores. Esta es la tesis que he querido defender en el libro y que presento escueta y muy reducida: que *es impropio sostener que la tradición filosófica fundacional de Nueva España fue exclusivamente la filosofía escolástica*. Mi libro es una llamada de atención para recuperar tanto el aristotelismo renacentista como el de la tradición árabe y bizantina, en ello, apenas señalo la "punta de un iceberg" que muchos hispanistas, arabistas y latinistas podrán continuar. Pido perdón al lector por lo abultado de las citas y las notas, pero he querido dejar testimoniada la bibliografía que permite esta interpretación.

La selección de autores que presento pretende poner en la mesa estas diversas influencias aristotélicas: el naturalismo renacentista de Bernardino de Sahagún venido a Nueva España a través de los enciclopedistas medievales españoles y por la recuperación peripatética del humanismo; la influencia arábiga en las traducciones de las obras que trabajó Alonso de la Veracruz; el aristotelismo tomista de Bartolomé de las Casas empapado de criterios aristotélicos de la tradición latina estoica y de Cicerón, y el aristotelismo conimbricense de Portugal por los jesuitas plasmado en autores como sor Juana Inés de la Cruz, Carlos de Sigüenza y Góngora y Francisco Xavier Clavijero. Estas tradiciones aristotélicas no son todas ni quizás sean las más relevantes, pero se involucran definitivamente en las discusiones filosóficas fundacionales y hay que tenerlas en cuenta. Es verdad, como ha señalado Mauricio Beuchot, que el aristotelismo escolástico de corte tomista es el más robusto académicamente (Beuchot, 1985;1), pero mal parada quedaría esa aseveración si no se incluyeran estas particularidades. El sincretismo filosófico es una constante en la filosofía novohispana, ésa es su contribución a la filosofía mundial, y si no lo señalamos, mal habremos comprendido la empresa de nuestros primeros filósofos que bien pudieron citar las *Relectios* de Francisco de Vitoria y no lo hicieron; en cambio, optaron por escribir unas nuevas (De la Veracruz, 1553-1555;1556;1555-1557). La filosofía del México colonial cierra con el mercedario Juan Benito Díaz de Gamarra, y fue precisamente él quien propuso una filosofía *ecléctica* como solución al problema filosófico que enfrentaba el nuevo orbe. Visionario y agudo, Díaz de Gamarra se da cuenta de la pluralidad de

influencias filosóficas en el México colonial, entiende la particularidad del origen y la necesidad de optar por lo mejor de cada escuela evitando la opción unívoca por ser ideológica de cara a la circunstancia americana (Gamarra, 1774). Esta observación hemos de aplicarla también al imaginario fundacional aristotélico; evitemos la tentación aséptica en la delimitación del aristotelismo novohispano y naveguemos en sus argumentaciones adentrándonos en lo que cada una bebe y tiene que decir. La empresa no es contextualista, pero intenta hacerse cargo del contexto y los textos que fue absorbiendo cada autor para adentrarse en lo que realmente quiso significar cada uno. Para esta empresa la dificultad más grande que encontré fue la cuestión metódica. ¿Cómo abordar los textos en sus contextos sin quedar inevitablemente atrapada en una mera historia de las mentalidades y de las ideas propuestas? Dos autores me permitieron destrabar el problema: Quentin Skinner y Carlos Pereda. En mi opinión, y por disímbolos que parezcan al lector, la pertinencia de sus reflexiones son una "mina de oro" para el especialista en filosofía mexicana. De Quentin Skinner (Skinner, 1984; Tully, J. 1988), tomé la necesidad de involucrar el tema del contexto en todo texto de filosofía y los peligros y vicios en los que pueden caer los intérpretes a la hora de analizar términos tales como "justicia", "libertad", "autoridad" y "dignidad". Skinner nos recuerda los anacronismos en que frecuentemente caen los estudiosos de las historias de las filosofías, valorando el sentido y significado de un texto desde las categorías del intérprete y no del autor del texto en su contexto. Como en ningún caso, esta prevención viene como anillo al dedo a los estudiosos americanistas que en ocasiones queremos atribuir méritos argumentales a textos y autores que nada sabían de los "derechos humanos" ni de la "igualdad" en el sentido en que hoy los interpretamos. El vicio cae en el error de atribuir "originalidad y novedad" argumental a textos y autores que concebían tales términos de otra manera y que, por cierto, dudaban del afán de originalidad y novedad en sus disertaciones pues el valor lo encontraban en la tradición. Respecto de Carlos Pereda (Pereda, 1997), tomé la metodología específica en que debe realizarse la interpretación de un texto filosófico; para Pereda, la filosofía es esencialmente argumental, pero no puede eximirse de la tarea contextual (Pereda, 1994, p. 23), ambas etapas se implican pero uno debe evitar pensar

que primero se establece el contexto y después se accede al verdadero sentido del texto (Pereda, 1994, p. 30), el autor debe operar una dialéctica entre texto y contexto para acceder al argumento filosófico; muchas veces desde éste, ha de regresar a cuestiones contextuales, pero siempre sabiendo que la filosofía es argumental y que es allí donde debe acceder el filósofo. Por esta indicación de Pereda, estructuré mi libro en cuatro partes: I. Cuestiones de contexto, II. Análisis de los textos, III. Argumentos filosóficos fundamentales en la filosofía novohispana, IV. Los argumentos filosóficos fundamentales y su reconstrucción. Congruente con las aportaciones de Pereda, mi escrito pretende señalar la contribución filosófica novohispana en la cuarta y última parte de la obra. Muchos de estos argumentos podrían reestructurarse mejor, también podrían detectarse otros argumentos; por ejemplo, en el caso de la lógica novohispana, la tarea ya fue realizada por Walter Redmond, Mauricio Beuchot y Juan Manuel Campos Benítez; en mi caso, sólo he intentado dejar una muestra representativa y el señalamiento de lo que se ha hecho y de lo que aún está por hacerse.

Respecto a la novedad de mi abordaje, y teniendo en cuenta lo que han realizado Beuchot, Redmond y Campos en el ámbito de la lógica novohispana, quiero dejar claro que nada en este libro es original, quizás haya algún mérito en la llamada de atención al tema y al enfoque, pero todos los avances han venido gracias al trabajo conjunto de los seminarios que he dirigido avalada por CONACYT donde han sido los tesistas los que abordaron frontalmente bajo mi dirección cada temática: tesis y libros resultantes de esta navegación han sido los de Cecilia Sabido, Sandra Anchondo, Yail Media, Valeria López Vela, Catalina Pliego Ramos, Mario Garnier, Ana Isabel Pliego, Alejandra Strong, Emilia Kiehnle, Rosario Avilés y muchos otros; pero no podría dejar de mencionar la dirección filosófica de María del Carmen Rovira Gaspar y Ambrosio Velasco en muchos otros trabajos de los que he sido cotutora y he aprendido de México; especialmente, de Rovira, quiero referirme a su dirección de tesis de Luis Patiño, Héctor Luna, Rocío Cisneros y Andrea Mora así como a las de Ambrosio Velasco, de Orlando Ruedas y Xóchitl López hoy todos ellos amigos cercanos, profesores en la UNAM y algunos directores de seminarios de relevancia nacional e internacional como es el caso de nuestra querida Xóchitl. La tercera parte de este

libro remite a publicaciones parciales logradas a lo largo de mi investigación; en un libro de largo aliento no puede uno redactar en solitario, por esa razón, fui sometiendo al público académico temas parciales que componen la obra. Agradezco especialmente a la revista *Pensamiento Novohispano* de la UAEM dirigida por Noé Esquivel, el haberme tenido en cuenta para muchas de esas publicaciones, lo mismo para EUNSA en España y otros espacios editoriales que señalaré en su momento.

Los estudios de filosofía mexicana se encuentran hoy en franca evolución. Después de la influencia determinante de José Gaos y Carmen Rovira, de las contribuciones agudas de autores como Edmundo O'Gorman, Miguel León Portilla, Ascensión Hernández, y Mauricio Beuchot, los jóvenes investigadores han transitado hacia nuevas maneras de abordar los textos, hoy hay más herramientas metódicas para evitar caer en anacronismos, se sabe más de la cuestión lingüística y semántica, de la importancia de conocer la lengua vernácula en que escribieron los pensadores, se tienen menos prejuicios sobre las aportaciones sajonas en el caso mexicano, se cuenta con una formación analítica más robusta para el análisis argumental; este entrelazamiento de esferas es una buena noticia, abre comunicación entre distintas filiaciones filosóficas, está más atenta y más dialogante: a ellos, en especial a Mary Garcés, Ana Ruvalcaba, Julieta Rodríguez Mayer, Iván, Karla, Monse y a todos esos nuevos estudiantes *millenials*, dirijo estas disertaciones.

Virginia Aspe Armella

PRIMERA PARTE

EL CONTEXTO

Capítulo I
Antecedentes histórico-filosóficos: una propuesta metódica para abordar la filosofía novohispana

I.1 El contexto español y su influencia en la filosofía novohispana

Aristóteles ha sido una influencia fundacional en la filosofía mexicana pero su contribución fue eclipsada, entre otras razones, por la famosa disputa de Valladolid (1550-1551). Sabemos que en la querella de la conquista fue Juan Ginés de Sepúlveda quien hizo la adecuada interpretación de la *Política* de Aristóteles; mediante el análisis y la justificación de las propuestas de ese tratado, Ginés justificó la guerra contra los naturales amparando sus argumentos en causas humanitarias para evitar los sacrificios humanos de inocentes llevándoles la civilización y la paz; a dichos argumentos civilizatorios, Sepúlveda añadió la imperiosa necesidad de llevar a todos los indios la nueva ley evangélica, la verdad cristiana. Como contemporáneo del naciente protestantismo y como cronista de Carlos V, Ginés consideraba que la iglesia católica representaba la única verdadera religión, para él, el catolicismo era la coronación del humanismo y del derecho. Tales argumentos –inclementes e injustificados para la visión de su opositor Bartolomé de las Casas y para todos aquéllos seguidores de la defensa indiana– se continuaron rechazando posteriormente, eclipsando con esa idea el protagonismo de las obras de Aristóteles. Además de esa discusión, se mantiene aún hoy día la convicción de que no hubo en el México colonial un estudio acucioso de la lengua griega ni una lectura de las fuentes directas del Estagirita; el prejuicio, transmitido por generaciones sin sustento, ha borrado también la influencia de Aristóteles de la tradición filosófica mexicana. El motivo de este libro está en probar a través de los textos y de las argumentaciones de sus autores, que sí hubo tal influencia. Desde el inicio de la colonización española en América, Aristóteles estuvo presente con sus obras directas[1], tanto en el currículo inicial de las

[1] Como lo prueban los incunables mexicanos de Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México y del Centro de Estudios de Historia de México, CONDUMEX: la llegada de las obras *Tópicos, Física, De anima, Analíticos posteriores, Ética nicomaquea, de la Generación y corrupción* datan desde los primeros años después de la conquista.

facultades universitarias[2], como en las cátedras teológicas de los colegios de las órdenes religiosas. Analizaremos aquí la influencia de Aristóteles en la teología para adentrarnos después en su influencia filosófica a lo largo de todo el libro. Esta primera influencia, la analizaré como tema introductorio ya que es una influencia común a la mentalidad medieval europea que no refiere a argumentos filosóficos específicos, sino que se usó más bien como herramienta demostrativa, en cambio, lo que analizaré posteriormente a lo largo del libro será la influencia de las fuentes aristotélicas en los argumentos esgrimidos a lo largo de la cátedra y de las discusiones de la época. Comencemos por la primera, que es una impronta común: Los estudios teológicos utilizaban el silogismo demostrativo de Aristóteles para penetrar racionalmente en los *preambula fidei*. Para santo Tomás había una conexión clara entre el mundo natural y el sobrenatural pues consideraba que siendo el primero obra divina, cabía utilizar la lógica demostrativa para penetrar sobre cuestiones reveladas; pero de Aquino no solo asimiló a Aristóteles para el campo teológico, leyó y comentó casi todas sus obras incorporando las argumentaciones naturalistas tanto como las éticas y políticas, así que sus interpretaciones incidieron también de modo profundo en la reflexión filosófica y en la condición americana.

[2] Para un rastreo del currículo de la Universidad: Plaza y Jaén, Cristóbal Bernardo. *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México escrita en el siglo XVII.* UNAM, México, 1931. (vols. 1 y 2) y el ya canónico libro de referencia sobre el tema de Sergio Méndez Arceo. *La Real y Pontificia Universidad de México,* UNAM, México, 1990. Es indispensable señalar aquí que el énfasis en la impronta aristotélica novohispana no pretende soslayar la preponderancia de la filosofía Escolástica en Nueva España. Mauricio Beuchot ha continuado documentando las contribuciones aplastantes de esta escuela, desde sus primeras obras en los años setentas hasta su afianzamiento en el año 2000 (Así lo prueba Napoleón Conde Gaxiola en su obra, *Trayectoria intelectual de Mauricio Beuchot,* ed. Torres, 2016), Beuchot ha documentado tanto el currículo aristotélico de la universidad de México como la raigambre y filiación escolástica de los textos. Rastrea en *Ensayos de Escolástica Novohispana,* Cuadernos de Pensamiento Español, núm. 49, *Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra,* Pamplona, 2013, los antecedentes, para probar lo que sostuvo en la década de los noventas en textos como *Historia de la Filosofía en el México Colonial.* Herder, Barcelona, 1996, donde sostiene que la "escolástica era la "filosofía oficial" tanto en Europa como en América Latina" (pp. 25) y, a partir de esa premisa, desarrolla sus investigaciones. Pero Beuchot no se cierra exclusivamente a aceptar la impronta escolástica; ha sido él quien señaló la contribución nominalista y escotista que formó en Salamanca a los pensadores venidos a América. En su reciente obra, *Filosofía y sociedad en la Nueva España,* Cuadernos del Seminario de Cultura Mexicana, Ciudad de México, 2016, retoma el tema del humanismo y otras influencias como la aristotélica que también ha desarrollado.

La trayectoria oriental y occidental del aristotelismo será analizada más adelante en un apartado especial de esta obra pues tuvo implicaciones importantes para el impacto de Aristóteles en Nueva España; empero, conviene por ahora recordar que Aristóteles estuvo presente en occidente desde que el cristianismo asimiló sus enseñanzas vía el helenismo y la latinidad de Cicerón, Plotino y los estoicos; además Aristóteles cobró fuerza en dos momentos posteriores del medioevo: cuando el aristotelismo árabe de la escuela de traductores de Toledo entró hacia el siglo XII a la universidad de París y, desde que Tomás de Aquino –en el siglo XIII– promovió el uso de las demostraciones necesarias del *Organon* para penetrar en ciertas verdades fundamentales a Dios, la creación, el alma y la libertad. Ahora bien, el aristotelismo tuvo su renovación y replanteamiento durante el renacimiento europeo y éste llegó a Nueva España con el peripatetismo, así que no basta con estudiar la influencia escolástica para desentrañarlo; empero, en el ámbito teológico, los *preambula fidei* fueron los contenidos de la teología escolástica que sirvieron para penetrar mediante argumentaciones racionales en los contenidos de la fe. El silogismo demostrativo era la herramienta que servía de umbral para el conocimiento revelado, pues gracias a esta capacidad humana, la razón podía escapar del fideísmo frente al análisis del mundo sobrenatural; para Tomás, la razón tenía un papel preponderante en la teología. La posibilidad de penetrar mediante una metodología científica en algunas verdades fundamentales al cristianismo probaba que el saber cumbre del ser humano estaba en la teología teniendo a la filosofía como sierva a su beneficio, por este tipo de teología los medievales entendían a la teología escolástica. En Nueva España, en la medida en que el saber se cimentó en la teología escolástica, Aristóteles estuvo presente, y cuando se privilegió la teología positiva o escritural, su influencia disminuyó, para ser a veces, incluso, francamente rechazada.

Sin embargo, esto no fue lo que ocurrió en los estudios universitarios y en las polémicas y controversias públicas; en ellas, Aristóteles fue punto constante de referencia en temas seculares, fuese para apoyarse en él, o para en el menor de los casos, oponerse a sus postulados. Por eso, en esta obra nos interesa rescatar la influencia de Aristóteles no sólo a través de la vía teológica tomista; aunque trataremos de la lógica aristotélica, nuestro objetivo

es analizarla desde un enfoque metódico y filosófico tanto como analizar sus obras naturalistas, éticas y políticas, aproximándonos al *Corpus* a partir de la facultad de artes. El objetivo final de esta pesquisa será esclarecer cuál ha sido el origen de la filosofía mexicana, cuál su memoria e identidad intelectual.

Cabe aclarar desde ahora que Aristóteles no fue el único pensador con el que se abrió la reflexión filosófica mexicana, que su interpretación no se realizó con la asepsia filosófica que hoy exigiríamos pues el imaginario de los novohispanos estaba inserto en otro contexto y tradición. Pero el aristotelismo novohispano fue de raigambre y tuvo momentos francamente valiosos, momentos que pueden incluso documentarse cronológica y grupalmente, uno de los cruciales fue en el siglo XVI cuando llegaron a América los textos de Aristóteles traducidos del griego al latín por Ioannes Argyropolus, obras que trabajaron académicos de la talla de Alonso de la Veracruz en la *Real y Pontificia Universidad de México*. Otro momento clave fue cuando los jesuitas recuperaron la auténtica lectura del Estagirita rescatando fuentes originales y traduciendo sus obras directamente del griego, el movimiento comenzó en el siglo XVII en Nueva España y tuvo su esplendor durante el siglo XVIII con Francisco Xavier Clavijero y Francisco Xavier Alegre.

Desde el siglo XVI, la Real y Pontificia Universidad de México dejó documentado el currículo y las fuentes que trabajaron los alumnos y profesores de las tres facultades que conformaron su tronco académico –medicina, artes y derecho– y nuestro análisis partirá desde el currículo de la facultad de artes o filosofía para mostrar que el aristotelismo, desde el siglo XVI, fue definitivo en la formación filosófica mexicana.

Ahora bien, cómo fueron leídas e interpretadas las obras de Aristóteles y desde qué categorías y contexto se leyeron, es tema que hemos de desentrañar y que nos ocuparemos una vez que hayamos hecho precisiones del contexto español de la época, pues es en el contexto, donde encontraremos la pertinencia del aristotelismo en América y los modos de interpretación que se hicieron de sus textos.

Veamos primero la condición española de la época:

El descubrimiento de América, la conquista y la colonia se dieron en asimetría con los tiempos filosóficos europeos; el ritmo occidental europeo en el siglo XVI vivía ya la fragmentación de la cristiandad medieval vía Lutero con la consabida caída del pensamiento escolástico, al tiempo que en Nueva España se promovía una mentalidad católica medieval y la enseñanza filosófica de la escolástica.

Aunada a esta particularidad, hemos de tener en cuenta que la España de los siglos XV y XVI presenta una situación cultural diversa a la del resto de Europa. Esa característica incidirá particularmente en la realidad filosófica novohispana si comparamos el entorno español de la época con el del resto de Europa, y es importante tener en cuenta este punto al analizar el estado de la cuestión, pues no se entiende el imaginario neo-medieval y premoderno novohispano sin esa distinta mentalidad. La España renacentista de la Universidad de Alcalá y del cardenal Cisneros es distinta a la del humanismo renacentista de las universidades de Padua y Bolonia tanto como del humanismo de Flandes con Erasmo de Rotterdam y la impronta nominal alemana venida de Guillermo de Ockham; ciertamente España presenta avances en el interés por la traducción de fuentes directas, por una filosofía arraigada a los problemas concretos, por un modo de comunicar con énfasis en la retórica, y por un rescate de la religión católica desde un cristianismo primitivo que propiciase una espiritualidad vital. Pero estos intereses fueron acompañados o asimilados con la fuerza de la consolidación católica que los reyes de España, Isabel y Fernando promovieron; mientras que en Italia la fuerza estuvo en el rescate de la latinidad clásica y en el rigor metódico al interpretar las fuentes; en el norte de Europa el humanismo se caracterizó por enfocarse más en una espiritualidad laical, la mentalidad española se caracterizaba por consolidar el imperio y sus principados mediante medidas unificadoras de raza, credo y lengua; empero, había una política de mantener el sincretismo legal y cultural para lograr este cometido, dicho andamiaje será trasladado a Nueva España. Analizar el imaginario de Nueva España uniéndolo a los elementos culturales diferenciadores de la España del siglo XV y XVI frente a la situación del resto de Europa, es tarea contextual que toda investigación filosófica sobre la época debe

realizar. Por eso esta obra rastrea la evolución de las tradiciones y no sólo da cuenta del currículo y los argumentos aristotélicos. Si observamos los estudios filosóficos novohispanos del siglo XX, notaremos que muchos excluyen esta metodología crucial. En mi opinión, el análisis del contexto hispánico nos arroja una conclusión clave para la interpretación de los textos filosóficos: que puede ser anacrónico caracterizar avances de raigambre humanista o nominalista en las argumentaciones de nuestros primeros filósofos. Un ejemplo de esto es apuntar un supuesto sesgo nominalista en los textos novohispanos iniciales, que se dice tienen influencias venidas de autores nórdicos, cuando la razón por la que hay argumentaciones con mentalidad pluricultural y consideraciones de variabilidad en la ley natural está en que ya se venía gestando en la España de los siglos XII al XV un pluriculturalismo venido de las mentalidades y *habitus* entre cristianos, árabes y judíos. En consecuencia, la mentalidad medieval española era distinta de la europea y tenía una propuesta renacentista alterna a la del resto de Europa, su peculiar mentalidad se abría a la variabilidad cultural tanto como a un republicanismo basado en la idea que tenían de la comunidad. Resulta esclarecedor analizar este contexto en la comprensión del imaginario novohispano pues recibió, antes que nada, la impronta hispánica y la formulación que se venía elaborando al interior de sus principados y de la marca del Al Ándalus.

Bajo esta óptica, es una obviedad el calificativo de medieval a la Nueva España pues es obvio el franco traslape que ocurrió en la primera inculturación; pero, ¿a qué mentalidad medieval referimos al hablar de medioevo español en nuestro caso? y, ¿es este medioevo similar al del resto de Europa en la época que nos ocupa? Concretando todavía más la pregunta, ¿qué entendemos por medioevo en general y a qué medioevo específico referimos cuando hablamos de influencias medievales en Nueva España? En términos generales por medioevo se entiende la categorización a partir de un hilo jurídico específico. Europa tenía durante el medioevo una concepción, desarrollo y planteamiento de los problemas enfrentado por un hilo característico que situaba a la sociedad medieval constituida por un enfoque de lo humano centrado más en las ideas y en los valores que en los hechos y los

poderes[3]. Para los medievales el orden jurídico era análogo a un organismo vivo, sujeto a leyes inmanentes y trascendentes, a una dimensión metafísica que cabría interpretarse, pero no construirse artificialmente. Como bien ha sostenido Paolo Grossi, sólo hasta el siglo XIV se añade a esta cosmovisión el tema del poder en los hechos. Ya en el siglo XVI se introduce en lo jurídico el enfoque del poder en la justicia. Pero la inclusión general de esta idea del derecho que evolucionó en Europa no basta para dejar de valorar los orígenes del pensamiento novohispano fruto de una sociedad medieval española que consideraba la dimensión jurídica en el siglo XVI todavía como el eje subyacente e inmanente a las cosas trascendidas por ellas mediante el análisis de su causa extrínseca, al mismo tiempo que formulaba pragmáticamente soluciones políticas por la diversidad racial y cultural que la componían. La impronta neomedieval hispánica nos hace comprender que los grandes filósofos del siglo XVI en América no eran renacentistas ni tampoco modernos en cuanto a un hilo conductor genérico o común al europeo, ciertamente muchas de sus influencias se entrelazaban con los nuevos avances de la época, algo obvio por el entrelace imperial entre Flandes, Alemania y España, pero su cosmovisión, su idea de justicia y su modo de argumentación respondían más a los avances del siglo XII[4] que a la asimilación de lo nuevo que, efectivamente, iban incorporando pero con una impronta local. Nuestros novohispanos eran medievales en cuanto al modo en que valoraron los problemas de la sociedad; y sin embargo, pudieron desarrollar soluciones de cara a su tiempo gracias a las influencias adquiridas del siglo XII al XVI en Hispania, pues su medievalismo era característico de una España diversificada que había aprendido a relacionarse con lo distinto desde una mentalidad absolutamente original. Su método, terminología filosófica-jurídica, imaginario y mentalidad, inauguraron una tercera vía de discurso a partir de la visión medieval venida del pensamiento aristotélico-tomista que, renovado por Francisco

[3] Valiente, Francisco Tomás. *Introducción al orden jurídico medieval de Paolo Grossi.* Eds. Jurídicas y sociales. Madrid, 1976. Sigo el texto de Valiente en la interpretación cultural de la España de los siglos XI al XVI.

[4] He dedicado ya otras investigaciones a rastrear la influencia de Aristóteles en América: Cfr. Aspe Armella, Virginia. *Las aporías fundamentales del periodo novohispano.* CONACULTA. México, D.F. 2002.

de Vitoria en el siglo XVI, había incorporado las contribuciones de Escoto y del nominalismo junto con aquellas que, por necesidad, habían ido formulando en razón de la circunstancia hispánica.

Asimismo, en esta obra pretendo levantar una llamada de atención para rescatar el robusto aristotelismo previo a la influencia tomista que se gestó en la universidad de Salamanca antes de la llegada de Francisco de Vitoria y que bebía ya de influencias del *Corpus* por diversas vías. Si se profundiza sobre la circunstancia española, se modera la tentación de otorgar excesiva novedad a los planteamientos filosóficos de la época, espero y el lector comprenda que no hago estas precisiones para reforzar una visión tradicionalista sino para probar que la novedad, que en efecto la hay, viene de otro lado, de la impronta cultural diversificada de España. Me parece que conviene tener en cuenta que para los académicos y pensadores españoles de los siglos XV y XVI, el afán de novedad no era un valor, el valor estaba en argumentar a partir de una tradición latente. Ellos comentaban e interpretaban desde la tradición, descubriendo la juridicidad metafísica de las cosas mediante la *quaestio* e *interpretatio,* cara a su nueva realidad y circunstancia, la que a veces, no era asimilable con la tradición y entonces la replanteaban, adaptando la juridicidad a las convicciones culturales, ya no subordinándola al terreno metafísico. Es decir, mantenían la visión orgánica, inmanente y trascendente de la juridicidad a la vez que privilegiaban cierta variabilidad frente a la visión metafísica de la justicia. Retomaban de Tomás de Aquino el tema de la soberanía popular frente al príncipe y consideraban la guerra contra el tirano un principio legítimo de representación popular, pero consideraban que sólo cabía ésta como última *ratio.* En ocasiones la formulación la hacían desde un ámbito eminentemente racional, como cuando Alonso de la Veracruz argumentó la idea de ley y justicia, sin embargo, mantuvo la idea de un Estado intocable. Tal formulación operó un planteamiento diverso por completo frente a la separación entre el poder político y religioso de Ockham ya que se oponía a Ginés de Sepúlveda en la identificación que hizo entre la ley divina con la natural tanto como se oponía a las soluciones nominales terministas. En nuestros filósofos iniciales asistimos a una secularización del discurso social, político y filosófico diverso del sepulvediense de tipo imperial pues, para ellos, dicho

planteamiento operó un retroceso en el ámbito jurídico; sin oponerse algunos directamente contra Ginés de Sepúlveda, todos citaban a Isidoro de Sevilla quien desde el siglo VI había ya separado la ley natural de la ley divina, separación entre razón y fe que no abría brechas ni dicotomías y que permitía argumentar desde razonamientos aristotélicos de la *Nicomaquea*. Nuestros filósofos del XVI mantuvieron intacta la visión teocéntrica del mundo, en esto, su imaginario era plenamente medieval. Lo prueban las crónicas y relatos del siglo XVI, su narrativa romanesca y nostálgica en la que analogaban las gestas de América con las reconquistas espirituales del medioevo español, acercando sus relatos a las gestas del Cid Campeador, a los rescates del santo sepulcro, y a los triunfos sobre el turco y el musulmán venidos a España desde el siglo VII hasta el XV. Empero, los textos filosóficos y las interpretaciones de la nueva realidad, ya muestran una impronta naturalista, un esfuerzo lingüístico, y un humanismo; pero éstos venían muchas veces de las glosas y comentarios medievales que, desde siglos atrás, enfocaban en Hispania diversas perspectivas de un problema. Además, es definitiva la influencia del aristotelismo español durante los siglos XIV al XVI en la Universidad de Salamanca, universidad que para el siglo XVI albergó a Francisco de Vitoria quien regresó de la Universidad de París para impartir la cátedra de *prima theologiae* y reformar el currículo; pero Vitoria no llega a Salamanca a trabajar sobre "tabla rasa filosófica"; la Universidad de Salamanca venía desarrollando desde el siglo XIII un aristotelismo robusto que comenzó con la lectura de obras naturalistas de Aristóteles en autores como Gil Zamora[5], incluso antes con Pedro Gallego Cartagena[6], para continuar con una serie de influencias aristotélicas diversificadas que venían, ora desde Averroes y los traductores de Toledo, ora de un humanismo italiano renacentista que advino a España por dos vías: la humanista italiana del sur que llegó de Nápoles y Sicilia, y la de intérpretes españoles

[5] Zamora, Gil. *Historia naturalis.* Para este tema: Cfr. Torres Fontes, J. "Gil Zamora y su *Historia naturalis.* Algunos aspectos del enciclopedismo en el siglo XIII", *Estudios humanísticos. Filología,* 1944 8169, pp. 115-134.

[6] Gallego Cartagena, Pedro. *Summa Astronomica,* MS. Biblioteca Nacional de España. MS.8919 de Manuel Castro. Cfr. Pelzer. A. "Un traducteur inconnue: Pierre Gallego, franciscain et prmièreévêque de Carthagène", *Miscellanea Francesco Ehrle, vol. I,* Biblioteca Apostólica Vaticana, Studi e testi, 37, Roma, 1924, pp. 407-456.

de la *Política* de Aristóteles venidos de Padua, como el caso de Ginés de Sepúlveda. Estuvo también la influencia de un aristotelismo bizantino llegado a España vía Aviñón por el papado de la época, allí se albergó a traductores de la talla de Ionannes Argyropoli[7] y estaba también el aristotelismo de Murcia y Granada[8] venido del norte de África que coronaron posteriormente autores árabes como Ibn Jaldun y otros contactos entre árabes y españoles, así como el aristotelismo judío español de la tradición de Maimónides[9]. Es también relevante la incorporación de las traducciones de Francisco Vatablo, muy usado en la España del siglo XVI. La evolución de este aristotelismo diferenciado español dio académicos sólidos como Alonso de Madrigal, mejor conocido y citado por nuestros novohispanos como *el Tostado*, además su discípulo Pedro Martínez de Osma y el discípulo de este último Fernando de Roa[10], entre otros relevantes. Si Francisco de Vitoria pudo relevar de la filosofía a los comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la filosofía de Tomás de Aquino[11] ello fue posible porque había una tradición importante de aristotélicos salmantinos que

[7] Cfr. Martínez Gazquez, J, "Traducciones árabo-latinas en Murcia", *Filología mediolatina. Revista de la Fondazione Enzo Franceschini,* 1995 (2), pp. 249-257. En este texto el autor rastrea la influencia aristotélica siguiendo las contribuciones de García Ballester, L. "A Marginal learned medical Word. Jeweizh, muslims and christians practitioners and the uses of arabic medical sources in later medieval Spain", *Practical Medicine from Salerno to the Black Death,* Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

[8] Cfr. Aspe Armella, Virginia. "Las distintas vías aristotélicas de la tradición medieval", en *El saber filosófico,* vol. I: *Antiguo y moderno,* J. Martínez y A. Ponce de León (coords.), Siglo XXI Editores, México, 2007, pp. 221-237.

[9] Su aristotelismo se ve en la obra *Guía de los perplejos;* a pesar de haber sido expulsado de España, Maimónides influye notablemente en la filosofía española y en la escolástica latina, en concreto en santo Tomás. Cfr. Maimónides. *Guía de los perplejos.* (3 tomos) CONACULTA, México, 2001. La edición facsimilar se encuentra en: *La guía de los perplejos,* World Digital Library y en este libro ha sido confrontada.

[10] Cfr. Labajos Alonso, José. *Pedro de Osma y su comentario a la Metafísica de Aristóteles.* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1992. Y del mismo autor: *Pedro de Osma: comentario a la ética de Aristóteles.* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1996.

[11] Cfr. Belda Plans. J, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI,* BAC, Madrid, 2000. Se rastrea esto también en "Pena Búa, Pilar (Universidad Pontifica de Salamanca) "La Escuela moderna en la Salamanca del siglo XV", en: Pena González, Miguel Anxo y Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique (Coords.) *La Universidad Pontificia de Salamanca del siglo XV*. Salamanca, 2014.

usaban de antemano los comentarios a las obras de Aristóteles, tal y como lo había hecho de Aquino en su filosofía, la tradición tomista estaba ya en autores como Madrigal, Osma y Roa. Nuestros primeros filósofos novohispanos pertenecen cronológicamente al renacimiento y, académicamente, a la evolución de la Universidad de Salamanca que cuenta con esa mentalidad racional. Así las cosas, no han de interpretarse como autores plenamente medievales[12]. Es verdad que los filósofos españoles de la época que analizamos y que disertan sobre la problemática indiana en la universidad, mantienen un enfoque jurídico medieval de la justicia, pero, aunque en todos ellos permea una noción metafísica de la justicia, *lo debido a cada cosa por naturaleza,* han asimilado ya la noción subjetiva del derecho venida de Ockham, de Jean Charlier Gerson vía Francisco de Vitoria y de los académicos españoles que estudiaron en la Universidad de París. Además, asimilaron el aristotelismo desde los textos de la *Ética nicomaquea* y de los *Tópicos*[13]. Su enfoque de la justicia ya atendía al derecho de la persona como prerrogativa y facultad[14]. Pero debe decirse que se ha magnificado la influencia de Vitoria en la condición filosófica hispánica de la época, en especial de los salmantinos, pues fueron muchos los que con él, y antes incluso que él, llegaron de París y de otras universidades europeas a España;

---

[12] La tesis y terminología no es mía sino de una tradición sajona importante de autores como Irving, Leonard. *Baroque Times in Old Mexico: Seventeenth-Century Persons, Places, and Practices.* Michigan University Press, Ann Arbour, 1959; Brading, David, *Orbe indiano. De la Monarquía católica a la República criolla (1492-1867).* FCE, México, 1993. También en: Hanke, Lewis, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America.* Southern Methodist University Press, 2002 (University of Pennsilvania Press, Philadelphia, 1949). Y en: Pagden, A. R. D. "The difussion on Aristotle´s Moral Philosophy in Spain, ca. 1400-1600", *Traditio, 1975 (31), pp. 287-312.* Aunque en este artículo se ve que Pagden no sigue puntualmente el aristotelismo salmantino que era más robusto de lo que concede. Empero, la vía aristotélica se menciona también en: Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural.* Alianza, Madrid, 1988.

[13] En pasajes en los que Aristóteles ha puesto los primeros principios de la ley natural en las convicciones de los hombres, mencionando a los más sabios, a los más reconocidos, a la tradición y la cultura de los pueblos, abriendo con este punto un mayor énfasis en la variabilidad de la ley natural, tema que será definitivo frente a la condición del indio americano.

[14] El humanismo italiano había permeado desde el siglo anterior en las facultades de Artes españolas. Para este tema rastrear mi artículo: "El aristotelismo de la primera etapa de la Universidad de Salamanca", pp. 47-70, en: Aspe Armella, Virginia; Zorroza, Idoya (editoras) *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España.* EUNSA, Pamplona, 2014.

muchos autores nominales y escotistas fueron forjando el cambio filosófico español y antecedieron a Vitoria en la cátedra salmantina denominada *de la primera generación de Salamanca;* éstos eran aristotélicos y estudiaron tanto en universidades españolas como en otras europeas. Recordemos que en la escolástica de Europa lo que se tenía por curso en la facultad de Artes eran *Las Sentencias* de Pedro Lombardo. El pensamiento de Tomás de Aquino entra a Hispania tiempo antes de la llegada de Francisco de Vitoria, así que no podemos hacer tabla rasa de los *habitus* filosóficos previos, es decir, de la formación que dieron los catedráticos salmantinos de la *primera generación* previa a Vitoria. Me parece que en general no se valora la filosofía escolástica salmantina que puso énfasis tanto en el vuelco de las etapas previas de la universidad, como en las circunstancias históricas previas y en las mentalidades de la cultura hispánica. Cabe reiterar al lector que el aristotelismo hispánico ha tenido en España una raigambre mayor que en el resto de Europa si notamos que originalmente bebió de la tradición árabe oriental de Aristóteles en pensadores de la talla del cordobés Averroes, el zaragozano Avempace, del judío cordobés Maimónides y de tantos otros que formaron la ilustración aristotélica oriental en Hispania; por otro lado añadimos el conocimiento del Aristóteles latino pasado por Isidoro y sus seguidores además del de la *primera generación salmantina* que venimos hablando. Lo que sucedió con la interpretación de la filosofía hispánica de la época ha sido que durante el siglo XIX y en especial durante el siglo XX hubo una sobrevaloración de la influencia tomista; muchos y muy valiosos filósofos y filólogos católicos españoles de corte tradicionalista exacerbaron el papel –indudablemente prioritario más no exclusivo– de Francisco de Vitoria[15], pero se tienen ya documentadas las influencias llegadas a España durante ésa época de diversos miembros de órdenes religiosas, del clero secular y de laicos que estudiaron fuera de España y que trajeron el aristotelismo a su regreso, esto, aunado a las causas internas que hemos señalado, propició que se formularon argumentaciones novedosas cara a la problemática española, formulaciones que venían de tradiciones aristotélicas de cuño muy diverso. La clave está en recordar que tanto la

[15] Un repaso somero del tema está en Payne, Stanley G, *Spanish Catholicism. An Historical Overview.* The University Wisconsin Press. Wisconsin, 1984, pp. 149-192.

primera generación salmantina como las dos generaciones que formó posteriormente Francisco de Vitoria al regresar de París denominadas hoy la *primera y segunda generación*, ya tenían influencia aristotélica. En los escritos de todos esos pensadores, y en consecuencia también en los primeros escritos novohispanos, aparecen citados al margen de sus textos autores como Escoto, Gerson, Almayn, Gabriel Biel y John Maior tanto como Isidoro de Sevilla –quien primero pasó el aristotelismo a Europa desde España– y Francisco Vatablo, traductor judío aristotélico renacentista en Francia, Argyropolus traductor renacentista de Aristóteles, bizantino de la corte de Aviñón, además del aristotélico español más citado por los novohispanos al que llamaban *el Tostado*, Alonso de Madrigal.

Es así que al mismo tiempo que se mantiene en ellos el típico *ius commune* de la Europa medieval de los siglos XII al XV, ya presentan un cambio de óptica: consideran, por ejemplo, que el Sumo Pontífice no tiene poder absoluto del mundo ni es la autoridad por encima del mundo porque sobre él está la ley natural que indica el orden de las cosas[16]. La vía que se había abierto desde el siglo XII con la escuela de Chartres, desarrollando la consideración de la naturaleza como un valor autónomo gracias a la incorporación del Aristóteles latino, permitía que la esfera de lo natural y lo sobrenatural ya no estuviese desdibujada. Esa vía naturalista la desarrollaron ampliamente los franciscanos, en concreto aparece en san Buenaventura, Alejandro de Halles y Escoto. La influencia entra antes de Vitoria pero, en especial, después de su llegada a Salamanca cuando instituye las cátedras de tomismo, escotismo y nominales, y pasa de allí a América. Cabe recordar que los primeros frailes en América fueron franciscanos y que desarrollaron la vía naturalista de Aristóteles al observar la naturaleza y al describir las culturas indias[17]. Así fue como Motolinía en su

[16] Cfr. *Jean Charlier Gerson y su influencia en la Nueva España. Tratados 'De Potestate Ecclesiae' y 'De Mystica'*. Análisis filosófico de Aspe Armella, Virginia. Trad. coordinada por García Pelaez, Sara. Novohispania-Universidad Panamericana, México, 2012. Y *La Influencia de Jean Charlier Gerson y de Francisco Suarez en el discurso preindependentista. Una lectura desde la teología política*. Revista Pensamiento Novohispano, UAEM vol. 12, 2012. pp. 289-298.

[17] Las crónicas franciscanas muestran criterios aristotélicos al clasificar y observar los fenómenos naturales; además, hay sistematización renacentista con criterios peripatéticos, por ejemplo, en la obra de Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*. Más allá de la vía franciscana, de las polémicas y en torno a la querella de la conquista, la interpretación de la realidad

Historia de la Nueva España, Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana,* y Sahagún en su *Historia general de las cosas de la Nueva España,* describen América. En este ámbito existe también la tentación de interpretar las crónicas franciscanas a la luz de un criterio exclusivamente renacentista cuando desde el medioevo los franciscanos traían ya la impronta naturalista. Bartolomé de las Casas tomará de ellos la documentación, también los toma como autoridad Alonso de la Veracruz; y no podemos separar el discurso de las crónicas e historias franciscanas de las argumentaciones filosóficas que les siguieron con pensadores muy diversos pues han sido las primeras las que reflejan los *habitus* e imaginario que todos tenían en América, imaginario a partir del cual interpretaban, argumentaban y enfrentaban los problemas. La síntesis de esta tradición, es la recopilación que realiza otro franciscano, fray Juan de Torquemada en su *Monarquía Indiana* que, de acuerdo con el historiador americanista David Brading[18], realiza la síntesis más completa de los usos y tradiciones previas. Brading ha acertado al decir que el choque entre *La Ciudad de Dios* de san Agustín y la obra la *Política* de Aristóteles caracterizaron el entramado del siglo XVI novohispano.

Es indispensable que en este rescate diversificado enfaticemos en la vía del Aristóteles latino que traían los franciscanos: el primer ideario evangelizador en América vino de un fraile menor que llegó a obispo, fray Juan de Zumárraga; muchos de los franciscanos habían estudiado las obras naturalistas de Aristóteles que estaban muy en boga por el rescate de los valores

natural y social observada estuvo permeada por categorías de Aristóteles. Un texto que repasa el tema es el de Zavala, Silvio. *La filosofía de la conquista de México.* FCE, México, 1984. En el ámbito académico he disertado sobre este punto en: Aspe Armella, Virginia. "La influencia de Aristóteles en la filosofía Novohispana". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía.* Vol. 27, 2011, pp. 153-164. Un rastreo similar, pero en la filosofía de Perú está en: Aravena Zamora, Abel. "Aristotelismo colonial: breves notas sobre su transmisión en el virreinato del Perú de los siglos XVII y XVIII". *Revista Echfrancia,* 1, Playa Ancha University, 1993, pp, 37-52. El antecedente de la reforma en la universidad de Salamanca vino cuando ésta adoptó el modelo universitario de Bolonia. Cfr. García Martín, Javier. "El modelo universitario de Bolonia en Salamanca. Una construcción doctrinal", en: Miguel Anxo Pena González y Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares (Coords.), *La Universidad Pontificia de Salamanca del siglo XV.* Salamanca, 2014, pp. 143-184.

[18] Es la obra más relevante de la época en cuanto a la síntesis que opera sobre la documentación indiana.

clásicos renacentistas, en todos ellos el vuelco lo dio la influencia de Escoto quien además proponía cierta variabilidad en la ley natural frente a la fuerza objetivante y universalista de la norma moral de De Aquino, y ello incidía en el concepto de ley y justicia. De Escoto, Aristóteles y Vitoria bebió en particular Suárez quien redondeó la propuesta diciendo que la ley y las costumbres podían ser diversas y legítimas entre los pueblos. Es así que, aunque sea indudable que Francisco de Vitoria promueve un pensamiento tomista y escolástico de altura en el siglo XVI español, respecto al tema de la variabilidad en la ley natural, la apertura filosófica de los novohispanos vino de Escoto a través de los franciscanos[19]. El naturalismo escotista se reforzó en los franciscanos por la relectura que hacían en los siglos XV y XVI de los textos de Plinio, Virgilio y Cicerón, lectura que ya se venía dando en Europa desde los siglos XI y XII y que prueba que la introducción del aristotelismo árabe en la universidad de París no fue tan determinante como se ha venido sosteniendo en el siglo XX; por esta cuestión es que conviene tomar en cuenta también la influencia del aristotelismo latino en los novohispanos. En la España renacentista, los franciscanos estudiaban, al igual que los dominicos, en la universidad de París, y de allí llevaban las influencias a España, influencias que Francisco de Vitoria llevó a plenitud en Salamanca.

Ahora bien, todas estas influencias se deben interpretar a la luz de la estancia y marca de los taifas en España, en mi opinión, el punto clave a tener en cuenta a la hora de hacer interpretaciones.

Los novohispanos tenían un único modo de interpretar los sucesos americanos: a la luz de la experiencia vivida por ocho siglos de generaciones con integración cultural entre árabes, judíos y cristianos. Su enfoque de los sucesos, sus juicios a Carlos V y sus decisiones, venían dados a partir de esa mentalidad cultural. Recordemos que la unidad que Isidoro de Sevilla había dado a Hispania en el siglo VI se fue desdibujando ante las luchas internas entre reyes godos.[20] Desde esa época, Hispania se caracterizó por

[19] Recordemos que en la renovación del currículo salmantino con la llegada de Vitoria, ya se impartían tres cátedras: Tomás de Aquino, Escoto y nominales. La obra de Belda Plans, Juan, *La Escuela de Salamanca.* BAC, Madrid, 2000 rastrea la evolución curricular. Esta impronta llegó a América a través de los catedráticos formados en la universidad de Salamanca.

[20] He disertado sobre la importancia de Isidoro de Sevilla en Nueva España en mi artículo "Sobre

la pluralidad, dicha influencia será la clave en América ante la alteridad indiana. Isidoro fue el gran enciclopedista precursor del alto medioevo, su legado será determinante e influye en los enciclopedistas y naturalistas de Hispania; su propuesta de unificación cultural fue útil y asimilada ante los sucesos históricos y políticos que siguieron a la marca turca. Asimismo, cabe señalar que el impacto de la plenitud medieval española del siglo XI permeó diversificaciones estructurales típicas que siguieron condicionando muchos de los sucesos del siglo XVI: recordemos que los árabes entran a Hispania en el siglo VII –después de la influencia de Isidoro en el VI–, que los especialistas de historia medieval española coinciden en sostener que es un error recurrente el creer que el régimen de los taifas –que proclamaba la tendencia a la pluralidad– fue exclusivo del Al-Ándalus cuando en realidad se trató de un régimen constante de la edad media española[21]. La impronta musulmana en España es radical y trasversal, tanto en el ámbito jurídico como en el cultural y de mentalidades, aunque es verdad que se mantenían las divisiones entre vida, usos y credos. Por el hecho de la división, se daba por un lado la tendencia a la separación entre el poder religioso y civil de los musulmanes, y por el lado cristiano, se mantenía la inserción del derecho privado en el público, pero este derecho común era el derecho de cada comunidad local: Castilla, Aragón, Navarra, León, aunque todos estos usos fueron empapando trasversalmente al conglomerado cristiano, musulmán y judío que formaron la Hispania[22]. A veces se tiende a interpretar la situación española del XVI bajo la óptica de la hispanización fundacional de Isidoro de Sevilla sin tomar en cuenta el posterior sello y la marca árabe de ocho siglos[23]; al soslayar esta influencia, se pretende encontrar la

Isidoro de Sevilla y su influencia en Novohispanía", Ángel Luis González / Mª Idoya Zorroza (eds.), *In umbra intelligentiae*. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz, EUNSA, Colección de Pensamiento medieval y renacentista, Pamplona, 2011, 79-94. Un libro que demuestra la influencia de Isidoro de Sevilla en el imaginario fundacional novohispano es el de Anchondo Pavon, Sandra. *La persuasión del bien y la palabra. Retórica y filosofía moral en fray Bernardino de Sahagún, (OFM).* Novohispania, México, 2014.

[21] Un rastreo obligado en esto es el libro de Suárez Fernández, Luis. *Historia de España. Edad Media.* Gredos, Madrid, 1978, pp. 9-134.

[22] *Historia de España. Siglos XVI y XVII.* García Cárcel, Ricardo (Coord.) Cátedra, Madrid, 2003, y también cfr. Martín de la Hoz, José Carlos. *El Islam y España.* Ed. Rialp. Madrid, 2010, pp. 42-63.

[23] Cfr. Martín de la Hoz, José Carlos. *El Islam y España,* pp. 81-95.

variabilidad de las normas que proponen los novohispanos en autores externos a Hispania, como en Guillermo de Ockham, cuando en realidad dicha variabilidad se había formado y arraigado en la mentalidad española desde los tiempos árabes. En corto, cuando decimos que hay una mentalidad medieval en la Nueva España del siglo XVI, nos estamos refiriendo –o al menos así deberíamos de hacerlo– al medioevo típico español diverso del que había en el resto de Europa. La invasión almorávide del siglo XI, por ejemplo, con la consabida defensa cristiana y los relatos del Cid Campeador, serán una inspiración constante de la epopeya americana del siglo XVI[24]; pero estas influencias no sólo se darán en las crónicas fundacionales de América sino que serán decisivas a la hora de proponer interpretaciones multiculturales en ocasión del dominio y de problemas de justicia en los tratados filosóficos de Bartolomé de las Casas, Alonso de la Veracruz, Vasco de Quiroga, Bernardino de Sahagún y Zapata y Sandoval[25]. Por ejemplo, es determinante la elevación de Castilla en reino llevada a cabo por Alfonso X durante el siglo XIII: Castilla abre la vía marítima por el estrecho de Gibraltar y Flandes en cuanto es elevada a principado, y es bajo este criterio, que los juristas y filósofos novohispanos interpretaron el descubrimiento americano[26]. Así mismo, cuando decimos que España impuso en América el credo, lengua y gobierno de la Nueva España, lo que en realidad hemos de decir es que en Nueva España se impuso una castellanización. La revolución de Trastámara en el siglo XIII y otros sucesos similares, fueron la puerta hermenéutica del imaginario americano del XVI, pues no tienen los hombres otra manera de interpretar lo que enfrentan más que desde su propio imaginario. Así, como la revolución de Trastámara[27] buscaba imponer una dinastía con unidad política, expansión económica, gobierno autoritario y reformas religiosas, también se buscaba en Nueva España la

[24] Punto que se plasmará en el traslape de los frailes a Nueva España y que tendrá importantes consecuencias en la interpretación e imaginario después del descubrimiento; el punto lo demostró ya el libro de Mendiola Mejía, Alfonso. *Bernal Díaz del Castillo: Verdad romanesca, verdad historiográfica.* Ed. Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, México, DF. 1995

[25] Todos ellos serán analizados en esta obra.

[26] ¿Hay otra manera en que el hombre pueda explicarse lo inédito si no es a partir de los sucesos vividos y experimentados?

[27] Seguimos en estas influencias cruciales la interpretación de Suárez Fernández, Luis. *Historia de España. Edad Media,* Gredos, Madrid, 1978, pp. 199-585.

anhelada unidad confesional mediante la reconquista, tal y como lo hacía España frente al judaísmo, fuese con inquisiciones o con guerras, teniendo como objetivo ponerle marca al Islam, pero al mismo tiempo, muchas de las soluciones legislativas serán un eco de las que se tomaban en la España árabe, es así que la cultura española venida a América es mozárabe. Dicho imaginario será plasmado en las crónicas fundacionales de América y será el andamiaje de la legislación virreinal[28].

Cuando no se hacen estas observaciones contextuales aparecen interpretaciones escindidas entre los especialistas mexicanos en torno a Nueva España. Este contexto de la España del siglo XVI lo toman en cuenta por lo general los historiadores mexicanos al interpretar los relatos y crónicas; en cambio, los filósofos, soslayan las influencias de corte histórico interpretando los textos filosóficos a partir de los pensadores europeos que formularon –por otras razones– el tema de la diversidad cultural y de la ley natural. En este punto conviene precisar que muchas de las contribuciones nominales que atribuimos a Guillermo de Ockham, vinieron vía la universidad de Salamanca la que, como hemos explicado, incorporó en su currículo la cátedra nominalista[29]. En corto, las influencias filosóficas eran también españolas y no venidas necesariamente del norte de Europa ni del protestantismo. Sabemos que las precisiones que hacemos resultan incómodas o al menos ambiguas para muchos de nuestros lectores, pues ubicar en la misma España el mérito de la apertura cultural y filosófica novohispana parece responder a un conservadurismo; en esto y por razones obvias,

[28] Aunque las *Leyes de Indias* se redactaron a mitad del siglo XVII ellas plasmaron el espíritu que permeaba desde el siglo XVI en la legislación, puesto que Felipe II las promulgó en 1573; el que no estuvieran escritas hasta finales de la colonia no disminuye la influencia que tuvieron desde el inicio. Una confrontación de dicho documento comprueba la tesis que aquí propongo. Vale la pena ver el *Codicilio Complementario* del testamento de Isabel de Castilla (en: De La Torre y Del Cerro, A; Alcina, E. (viuda de la Torre.) *Testamento de Isabel la Católica,* Barcelona, 1974. donde se muestra la prioridad de ese espíritu. Las *Leyes de Indias* desde 1573 presentaron una legislación urbanística de corte renacentista y vitrubiano –calles que remiten a un centro en donde está la iglesia y el palacio de municipal, el parque y después las casonas de los más ricos e importantes, tal y como está diseñado México pero al mismo tiempo– estas leyes imponen condiciones típicas de la vida diversificada española por la marca del Al-Ándalus, por ejemplo, que se fije la ciudad en lugares inhabitados sin molestar a los que vivían esos territorios antes, o que, solo puede habitarse un territorio ya poseído si el cacique o mandón accede a ello o lo cede voluntariamente por diversas razones.

[29] En Belda Plans, Juan, *La Escuela de Salamanca,* p. 46.

nuestras precisiones tienen que ser matizadas: después de la defensa que hizo la interpretación española de la colonia, muchas veces financiada por el franquismo casi a la mitad del siglo XX, –reforma que pretendía reivindicar a España y al catolicismo frente a la leyenda negra sajona respecto de la guerra de conquista en América, ante los excesos de la administración virreinal–, resulta dudoso que la propia España promoviese el vuelco; empero, recordemos que la España de la época que analizamos es *muchas Españas*, y que ese factor fue el determinante en las diversas formulaciones como alternativas de solución. Nada más alejado de mi intención que hacer una apología ideológica del catolicismo español y de la corona de la época; ambos, el catolicismo y la corona, como todo movimiento decisivo de la historia, tuvieron contribuciones y errores explícitos. Empero, no podemos seguir aferrados a la idea ilustrada dicotómica que opta unilateralmente por: o catolicismo tradicional y poder español, o, emancipación americana gracias a cambios extrínsecos o ajenos a la condición española. Se exige hoy un análisis acucioso del problema basado en las fuentes, un análisis que tenga en cuenta la historia de las mentalidades y de las tradiciones tanto como la evolución de las ideas previas al pensamiento novohispano. Esta es la propuesta. El punto es crucial pues sólo bajo esta propuesta, aparecerá la influencia de Aristóteles en Nueva España, ya que probaremos en esta obra que la variabilidad en la ley natural es por razón de convicciones y cultura, una influencia venida de la *Ética nicomaquea* del Estagirita. Como sabemos, en su obra *Tópicos*, Aristóteles se pregunta cuál es el beneficio de estudiar el razonamiento dialéctico, y sostiene que dicho razonamiento es útil para sustentar razonamientos generales y razonamientos que proceden de las convicciones de los pueblos, Aristóteles dice que las verdades del ámbito práctico proceden de los más sabios, de los más reputados, o, de las convicciones de los pueblos, es decir por tradición y costumbre. En Aristóteles, hay variabilidad en las normas éticas según las costumbres de los pueblos y sus culturas[30], esta variabilidad será sólidamente aprovechada

[30] En Aristóteles, *Tópicos,* 100a, 25-30; 100b 1: "*es dialéctico el razonamiento a partir de cosas plausibles…las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más reconocidos y reputados*." En dicha obra Aristóteles ubica los problemas éticos y políticos como opiniones de la tradición, excluyendo sus argumentaciones del terreno esencial y necesario.

y desarrollada por los filósofos españoles ante la condición árabe, judía y musulmana, en culturas como la aragonesa, castellana, etc., tanto como por los novohispanos del siglo XVI al argumentar sobre la problemática del orbe indiano y las múltiples diferencias raciales y culturales del entorno mesoamericano.

Una interpretación útil bajo la óptica que aquí propongo es la revisión de la influencia de Erasmo de Rotterdam en América[31]; ciertamente hay en Nueva España un intento de recuperar el cristianismo primitivo evitando los privilegios de la jerarquía y regresando a una mayor piedad escritural, pero el motivo que mueve a los pensadores novohispanos es distinto al de Erasmo: para Erasmo, hay un rechazo explícito de las órdenes religiosas, en cambio, en Nueva España la vuelta al cristianismo primitivo está promovida fundamentalmente por los religiosos mendicantes. Erasmo[32] es en realidad un precursor de la laicidad católica, mientras que en el cristianismo novohispano se privilegia la visión religiosa y jerárquica eclesial. Ambos, Erasmo y las órdenes religiosas novohispanas, denuncian los excesos del poder, empero, el contenido de ambas argumentaciones no es homologable[33]. Por esta razón considero que en Nueva España aparece con mayor raigambre la influencia de Jean Charlier Gerson, quien pese a ser también considerado un precursor de la laicidad[34] vislumbró una iglesia corporativa y eficiente, organizada de modo jerárquico[35]. Jean Charlier es el autor más leído y citado en Europa durante los siglos XV y XVI[36], y en los

---

[31] En especial en obras como *Enchiridion militis christiani* (1503) y *De libero arbitrio diatribe* (1524)

[32] En el *Elogio a la locura,* Erasmo critica a religiosos y frailes por su énfasis en demostrar silogísticamente y rechazar la retórica (cap. L IV), elogia a reyes y príncipes (LV), por convenir su discurso a los hombres libres. Critica en general a la jerarquía (LV-LVIII), propone una vuelta a los clásicos (LXII) y elogia la locura en paganos y en san Pablo por dirigirse a los gentiles. Hace una crítica de la subordinación de la razón, y propone la vuelta al cristianismo primitivo y a la verdad evangélica originaria.

[33] Cfr. Batallon, Marcel, *Erasmo y España,* FCE. México, 1956 y en especial cfr. Zumárraga, Juan. *Regla cristiana breve.* Ed. JUS, México, 1951, donde puede verse la influencia.

[34] Gerson influyó en Erasmo de Rotterdam por haber propuesto desde el siglo XV una vuelta al cristianismo primitivo mediante la palabra evangélica apartándose de silogismo demostrativo en teología.

[35] He disertado sobre la influencia de Gerson en la Nueva España en: *Jean Charlier Gerson. Tratados. De Potestate Ecclesiae. De Mystica.* Novohispania, México, 2012.

[36] En la introducción filosófica de la obra *Jean Charlier Gerson y su influencia en Nueva España.*

textos novohispanos, es un referente común. Su influencia llegó de modo directo a tierras americanas. Están documentadas muchas de sus obras completas en los colegios de religiosos y en la biblioteca de la Real y Pontificia de México. Además, Gerson influyó en Francisco de Vitoria, quien lo asimiló para argumentar sobre los límites del poder regio y papal[37].

Otro ejemplo que explicita la necesidad hermenéutica que se impone como prolegómeno al estudio de temas novohispanos está en el *Códice franciscano del siglo XVI* en América, una compilación de textos inéditos que realizó en el siglo XIX el historiador Joaquín García Icazbalceta[38]; se trata de unos escritos en *mexicano y romance* por el franciscano fray Juan de Focher, bibliografía del fraile que se había perdido casi por completo. Focher puede denominarse el *padre intelectual* del pensamiento novohispano. Vino en la segunda ola de frailes enviados por Carlos V antes de la venida de los doce frailes españoles que simbolizaron a los apóstoles. Venía de la región de Aquitania, Francia, donde era reconocido como canonista, y en Nueva España, fue el sabio al que todos los frailes acudían para recibir consejo a la hora de enfrentar los problemas[39]. Sabemos que de él diría De la Veracruz en su lecho de muerte: *pues el padre Focher es muerto y todos podemos decir que quedamos en tinieblas.* En su *Historia eclesiástica Indiana*

Tratados. De Potestate Ecclesia. De Mystica. Novohispania. Porrúa print. México, 2013, presento un cuadro en el que se demuestra que fue Gerson el autor mas publicado de la época.

[37] Aspe Armella, Virginia, *La influencia de Jean Charlier Gerson en Nueva España*, Novohispania, Porrúa Print, México, 2013, *Introducción,* pp. XXXIV-XXXV. La tesis doctoral de Catalina Pliego (UP, 2018) con título "La formulación de los derechos de todo hombre en Francisco de Vitoria" (aún sin publicarse) prueba esta línea.

[38] García Icazbalceta, Joaquín, Códice franciscano. Ed. Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941.

[39] He profundizado sobre la vía focheriana que se instaura en Nueva España y que siguieron De la Veracruz, Mendieta, fray Juan Bautista de Viseo. El rastreo prueba una línea argumentativa fundacional, una escuela y tradición filosófica novohispana más allá de la pertenencia a alguna orden religiosa. La cuestión puede verse en: Murillo Gallegos, Verónica, *Fray Juan Bautista de Viseo y sus Advertencias para los confesores de los naturales.* Novohispania. México, 2014. En los arts. 18, prop. 1; 18, prop. 9; art. 18, prop. 20; art. 20, prop.1, De Viseo sigue los criterios de fray Juan de Focher y de la Veracruz. En "Casos de incesto y matrimonios de indios", vuelve a tenerlos como autoridades definitivas (pp. 120-128), también sigue la *S.Th,* de Tomás de Aquino, y a Domingo de Soto, pero la selección de Focher y De la Veracruz la hace siempre frente a los dilemas indígenas, probando esto que en los inicios del pensamiento filosófico-teológico de América hubo una "escuela" alejada de facciones religiosas, como no ocurrió en Europa.

Mendieta dice de él que *aprendió la lengua mexicana en pocos días y compuso arte de ella y la ejercitó y la predicó*[40].

García Icazbalceta recuperó el *Itinerario católico* de Focher en el texto que venimos hablando y allí expone los antecedentes culturales del fraile y las palabras de Focher sobre la interpretación que debía hacerse de la cultura india: Focher señala cómo la declinación de la conquista produjo en la civilización náhuatl males en el carácter moral de los indios, y, habla sobre el inconcebible abuso que introdujeron en la práctica las informaciones para la celebración de los matrimonios, convertidas según él en *taller de difamación e inmoralidad*. Si comparamos el escrito con la *Apologética historia sumaria* de las Casas y el *Speculum coniugiorum* de Alonso de la Veracruz con el *Itinerario* de fray Juan de Focher encontraremos una escuela que se instaura en América con diferencias esenciales de interpretación al proceder ambos textos de diversas culturas y especialidades: tanto en el *Itinerario* de Focher como en la *Apologética* de las Casas y en el *Speculum* de De la Veracruz, el enfoque es cultural; empero, el enfoque del francés es más moderno pese a ser anterior cronológicamente, Focher analiza qué efectos produce un hecho específico, su visión es más científica y acotada; Las Casas, en cambio, argumenta desde el axioma de la variabilidad cultural, explica por qué las diferencias en usos y costumbres de una cultura son legítimas y no obstan para que se viva la regla humana. Tanto Focher como De la Veracruz en el *Speculum* distinguen lo que es de primeros principios de ley natural de lo que es de segundos preceptos, por ejemplo, para Focher la poligamia la justifica en razón de que es de segundos preceptos, en cambio, para De la Veracruz, concede que se trata de un

[40] *Nueva colección de documentos para la Historia de México. Códice Franciscano. Siglo XVI* (Joaquín García Icazbalceta) Editorial Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941. "Y en todas las consultas que en su tiempo se tuvieron en la ciudad de México, y juntas de Prelados, su parecer se tenía por última decisión. Y así dijo un Religioso muy docto de la Orden de S, Agustín [Fr. Alonso de la Vera Cruz] á su muerte: "*Pues el P. Focher es muerto, todos podemos decir que quedamos en tinieblas.*" García Icazbalceta, Joaquín. *Códice Franciscano,* p. XXV. García Icazbalceta prueba también que Focher en su obra *Miscelánea,* fue quien trabajó por las concesiones y comunicación de privilegios de su orden y de todas las órdenes Mendicantes. *op.cit,* p. 103. La influencia que siguieron De la Veracruz, Mendieta, fray Juan Bautista de Viseo y otros, se reitera en: Murillo Gallegos, Verónica, *Cultura, lenguaje y evangelización. Nueva España, siglo XVI*. Prólogo de Virginia Aspe Armella, Editorial Porrúa, México 2012.

fenómeno de segundos principios en la ley pero enfatiza que ha de evitarse por expreso mandato divino, es decir, es de derecho divino positivo y no de ley natural. Mientras que el criterio de Focher es el del canonista que concede ante las excepciones, el de Alonso es filosófico-racional; para el primero, la clave está en las excepciones a la ley, para el segundo, la propia ley humana varía y es analizable desde el estricto orden humano por lo que la norma universal y absoluta de la poligamia responde a una causa extrínseca que la pide y manda siendo que la propia naturaleza humana tiende a lo contrario. Notemos la raigambre cultural diversa por las regiones que los precedieron –en Alonso, el criterio mozárabe– en Focher el criterio canónico francés.

Un tema explícito de variantes entre Focher, De la Veracruz, las Casas y muchos autores del siglo XVI novohispano frente a España y el resto de Europa es el tema del matrimonio[41]. Recordemos que el principal problema que enfrentaron los conversos en América era sobre sus matrimonios (poligamia en la aristocracia, clandestinidad en matrimonios, problemas de parentesco, falta de un signo externo que avalase la relación…etc.). Para la iglesia católica, el matrimonio se concebía desde el derecho natural, además elevaba el matrimonio a sacramento, y no bastaba con casar sacramentalmente a los indios, había que discernir si el enlace natural previo que ellos tenían había cumplido con el requerimiento de un pacto libre, voluntario, expresado mediante un signo externo y atestiguado públicamente ante la comunidad. Los frailes enfrentaban la poligamia entre indios por lo que habían de disertar sobre cuál de las relaciones tenidas era la auténtica y legítima. En Europa, en cambio, se analizaba el tema del matrimonio desde

[41] Para este importante tema cfr. Medina Campos, Yail Esther, *La ley natural y el matrimonio en el Espejo de los cónyuges de Alonso de la Vera Cruz: la problemática sobre la ley natural y la diversidad cultural en los albores de la nación mexicana.* Tesis doctoral. Universidad Panamericana, 2010, México. La autora pasa revisión de todos los tratados del matrimonio de la época. Analiza el tema de la ley natural en ocasión de los matrimonios de indios y sus repercusiones. Me parece que la investigación es un referente. Pero recordemos aquí que la clave de interpretación esta en Focher. *Miscelánea. Codice Franciscano*. Icazbalceta, pp, 24-25: de Focher se sigue a Molina, Mendieta, Diego Valadés, de la Veracruz; las enseñanzas sobre matrimonios, doctrina cristiana, catequesis y privilegios a las órdenes mendicantes surgieron con él y se coronan en De la Veracruz que, siendo agustino, sigue la vía focheriana, aunque, como veremos más adelante, varía ya en la argumentación y tiene francos componentes aristotélicos.

otras perspectivas; por ejemplo, la *relectio de Nuptias* de Francisco de Vitoria disertaba sobre el caso del divorcio de Enrique VIII y su deseo de contraer matrimonio con Ana Bolena[42]. Allí se enfrentaba el matrimonio desde el derecho canónico, cuestión que no venía a cuento en los matrimonios de indios antes de la conversión. En el caso de los tratados de Matrimonios españoles de la época, autores como Miguel de Medina, citado frecuentemente por el *Speculum* de De la Veracruz, enfocaban el problema a la luz de los matrimonios entre cristianos y personas de diverso credo. Alonso aprovechará los escritos de Medina sólo cuando él discurre sobre matrimonios entre indios conversos con indios de diversa religión. Esto prueba que se requiere atender a la mentalidad de cada escritor para poder ubicar el texto y sus influencias en el marco adecuado en que cada uno argumenta, precisión metódica eje que hemos de enfatizar en la tarea de rescate filosófico de los textos del siglo XVI. Si analizamos el texto sobre matrimonios de Focher notaremos diferencias explícitas con el de De la Veracruz: Focher sostiene que este tema es *taller de difamación e inmoralidad*, por cómo en Roma estaban malinterpretando las soluciones de matrimonios de indios en América; en cambio, para Alonso de la Veracruz, la clave estaba en decir que *no todos los preceptos del decálogo son de ley natural, algunos son de derecho divino positivo.* Alonso ubica el tema de la poligamia en los segundos preceptos de ley natural como Focher, pero ambos ubican el enfoque del conocimiento práctico de los principios de la ley natural de manera diversa, es decir, Alonso no considera que la poligamia sea un primer principio evidente y general a los hombres en razón de que no todos los preceptos del decálogo son de ley natural, así sostiene que la poligamia es de derecho divino positivo, es decir, obedece a una petición expresa y explícita de Dios. De esta manera justifica la poligamia entre los naturales: si aún no les había llegado la nueva ley del evangelio no tenían responsabilidad alguna de conciencia en dicho caso, aunque en adelante se enseñase a vivir exclusivamente a *uno con una*[43]. La comparación entre ambos textos nos muestra que

[42] Cfr. De Vitoria, Francisco. *Relecciones. De matrimonio (1531).* BAC. Madrid, 1960, (n.198), pp. 880-936.

[43] De la Veracruz, Alonso, *El espejo de los cónyuges. Antología.* Traducción de Carolina Ponce, comentarios y notas de Yail Medina. Ed. Los libros de Homero, sello Novohispanía, México, 2007, p. 23. Del *Speculum* son los arts. VI, VII, XXVIII, XXIX.

la mentalidad española del siglo XVI es diversa de la francesa y que, a su vez, los textos de matrimonios españoles responden a problemas distintos al de los americanos. Mientras que el texto de Alonso Gutiérrez tiene una clara tendencia pluralista justificada por la realidad indiana propia del pluralismo español –venida por un axioma aristotélico que concede el valor de la norma matrimonial a los diversos principios y convicciones de una raza y cultura– el de Focher responde con los criterios absolutos de la ley natural, aunque como dijimos anteriormente, al asimilarlos a la condición indiana, optará por incorporar el tema de la variabilidad de la ley en los segundos preceptos como excepciones del derecho canónico. El modo alonsino de comprensión de *lo común* será una tendencia decisiva en la problemática americana a la hora de enfrentar el tema de la ley natural y los usos y costumbres en las diversas comunidades nahuas; para Alonso, siguiendo el criterio de variabilidad moral aristotélica, la clave está en haber seguido la norma pública y la tradición de los pueblos.

Dos problemas engarzan de modo crucial la comprensión del quehacer filosófico de nuestros pensadores originarios: la legitimidad o no de la cesión papal a los monarcas españoles –en consecuencia la validez de la conquista y guerra para la evangelización– y los matrimonios de indios. Estas fueron las discusiones eje del siglo XVI en el ámbito filosófico-jurídico. El modo como enfrentaron las discusiones exhibe las herramientas jurídico-teológicas que usaban. Pero en los matrimonios, además, se involucra la filosofía desde una perspectiva exclusivamente racional; siendo el matrimonio un derecho natural en los seres humanos –el matrimonio más allá de erigirse en sacramento procede de un pacto voluntario, libre entre dos que atestiguan su unión ante la comunidad mediante un signo público–, la discusión pudo plantearse desde la exclusiva luz de la razón natural. En este ámbito la incorporación de las tesis de Aristóteles de la *Ética nicomaquea* es clave pues éstas introducen temas como la amistad, la libertad, los acuerdos libres y voluntarios, etc. más allá de las normas canónicas.

La visión en derecho que tenían los frailes novohispanos frente a los problemas de indios en América acrecentó los planteamientos de variabilidad que venimos hablando por los documentos y bulas papales de la época; éstos enfatizaban en la tarea activa de personal discernimiento de los

mendicantes a la hora de dirimir los problemas de matrimonios de indios. La ampliación de las dos bulas papales de Paulo IV concedía, a los hermanos predicadores y a los hermanos menores, amplio poder para disertar y discernir sobre los matrimonios de indios. Está aún pendiente un estudio exclusivo sobre los matrimonios de indios antes de la conquista[44], pero, las concesiones y privilegios que las bulas extendieron a los mendicantes tuvieron consecuencias importantes: en su primer corolario a la bula de Alejandro VI dice que *ya que Alejandro VI entregó y dio a los reyes de España estas indias occidentales, ordenándoles que las provean de ministros, y ahora Paulo IV aprueba aquéllas cosas que los dichos Reyes ordenaron para la utilidad de la Iglesia, como si de él hubiesen emanado, concede a los mismos Reyes la potestad de establecer estatutos para que sean dispensados por los hermanos mendicantes que moran en esta indias; los cuales quiere el Papa que sean interpretados por los mismos que son sus privilegios (interpretados) y, de la misma manera en que manda sean interpretados sus privilegios concedidos a los Hermanos, a saber, en la inteligencia más amplia y favorable, y no de otra manera*[45]. La bula otorgó un poder tan radical a las órdenes religiosas, que Focher pudo retirar *ipso facto* la excomunión a seis hermanos que habían celebrado matrimonios de laicos indios sin pedir permiso alguno amparándose en su propio juicio y discernimiento sobre cuál de los matrimonios era válido, pues la bula revocó cualquier indulto apostólico previo y contrario al privilegio concedido[46]. La preocupación de Focher ante el poder concedido a los hermanos se muestra en este pasaje donde les dice *lo que los obispos ordenan en sus sínodos, o fuera de ellos, no obliga a los hermanos, máxime si su ordenación deroga los problemas de ellos… pero*

---

[44] Cfr. León Portilla, Miguel. "La familia náhuatl prehispánica", en: *Familia, naturaleza, derechos y responsabilidades.* (compiladora Virginia Aspe Armella) Porrúa-Universidad Panamericana. México, 2006, pp. 1-18. El texto sostiene que para la comprensión de la identidad de los pueblos lo primero es rastrear su concepto de familia. El autor hace un rastreo de la figura ideal del padre y la madre en el mundo náhuatl (p. 5 y ss.) Una investigación doctoral que ha rastreado el tema desde fray Alonso de la Veracruz es la de Yail Medina: *Ley natural y variabilidad cultural en el* Espejo de Cónyuges *de fray Alonso de la Veracruz.* Universidad Panamericana-CONACYT, 2012.

[45] García Icazbalceta, Juan, *Miscelánea.* En *Códice franciscano.* p. 103-121.

[46] Copia y relación de los breves apostólicos que los religiosos de la Nueva España tenemos para la Administración de los sacramentos y enseñamiento de la doctrina, y como usamos dellos, en: García Icazbalceta, Juan, *Códice franciscano,* p. 108.

para que no digamos entre nosotros: yo soy de Pablo, yo soy de Kefas, y para que no haya entre nosotros cismas, como decía san Pablo (Corinth. I ad Corinth 3), es bueno y santo y edificante el que, como los mismos ministros administran los mismos sacramentos, así observen ellos (los hermanos), las mismas ceremonias de los Sacramentos; y así como es torpe el que una parte discrepe de su todo, como se dice cap. Fi. De spon. Duo., conviene que, en cuanto sea posible, se conformen en la administración de los sacramentos a las ceremonias ordenadas por los obispos para este fin[47].

El texto de la bula reiteró que los hermanos no debían ser molestados en forma alguna por clérigos y obispos, y concedió una solución prudencial basada en un enfoque multicultural en ocasión de los matrimonios. Este fue el espíritu que permeó en la obra *Speculum coniugiorum* de Alonso de la Veracruz, aunque hemos de recordar que el *Speculum* tiene dos ediciones, la primera, la mexicana, que publicó Alonso antes del Concilio de Trento y plantea la solución cultural; la segunda edición, la de Salamanca, es posterior a las regulaciones que el Concilio de Trento hizo del matrimonio y en esta edición Alonso desdice algunas de sus soluciones para cambiarlas de acuerdo a las regulaciones tridentinas[48].

Las concesiones de las bulas en ocasión de América, así como los privilegios otorgados por Carlos V a los franciscanos, son un episodio inédito en la historia de la cristiandad; los privilegios preocuparon tanto a Focher por la responsabilidad que daban a sus hermanos que les recomendó sujetarse *en la medida de los posible* y con humildad a la autoridad ya revocada, empero, Focher sí tomó el poder concedido, pues les aconsejaba en seguida: *los hermanos deben seguir su criterio de conciencia para utilidad y el bien de la iglesia, y, si tienen dudas, deben reunirse y deliberar.*

---

[47] García Icazbalceta, Juan, *Códice franciscano*, p. 109.

[48] Cfr. De La Veracruz, Alonso, *Espejo de Conyuges. Ley natural y variabilidad cultural en el Speculum Coniugiorum. Antologia*. Novohispania, Porrúa Print, México, 2007, en dicha traducción y análisis filosófico de los artículos claves sobre ley natural y matrimonios de indios Carolina Ponce, Leticia López Serratos y Yail Medina enfocan el tema desde la edición mexicana del *Speculum*. Los estudios que realizó Yail Medina tanto en esta Antología como en su investigación doctoral tienen el mérito de trabajar la edición del *Speculum* previa al Concilio de Trento. La edición crítica y bilingüe de la obra completa es de Luciano Barp y se realizó sobre la edición española, es decir, sobre la edición después de Trento. Cfr. Barp Fontana, Luciano. *Fray Alonso de la Vera Cruz. Speculum Coniugiorum. Espejo de Matrimonios*. (3 vols.) ed, La Salle-UNAM, México, 2009-2013.

Frente a dicho triunfo de los mendicantes, de la Veracruz no recomienda cautela alguna; en el *Speculum,* Alonso asume el poder otorgado, e inicia la discusión sobre los matrimonios de indios partiendo exclusivamente del derecho natural a la luz de la diversidad cultural[49] exponiendo las causas por las que los indios carecieron de algunos preceptos sobre el matrimonio y mostrando cómo habían vivido "dentro de su uso" al carecer de la nueva ley[50].

Para Alonso no todos los mandatos del Decálogo son de ley natural por lo que considera que los indios tenían ignorancia invencible del problema. Subyace pues en Alonso de la Veracruz una idea de derecho que se da en *distintos derechos* puesto que ésa había sido la tónica española por ocho siglos de convivencia con árabes, judíos y cristianos.

La mentalidad que traslaparon los frailes españoles hacia Nueva España es la base de la historia intelectual que venimos exponiendo. Un ejemplo representativo de este punto está en la *Historia general de las cosas de Nueva España* conocida como *Códice florentino* en la que Bernardino de Sahagún narra las creencias, usos, cultura y discursos indios[51].

Me parece clave la confrontación entre dicho Códice y el *Códice franciscano* que venimos trabajando. De este último aparece en el capítulo IV el tema titulado *Del modo de conversar fuera de la casa*; dirigido a los

---

[49] Sólo en la tercera parte del abultado tratado De La Veracruz trata el tema del matrimonio desde la perspectiva sacramental. En Barp Fontana, Luciano. *Fray Alonso de la Vera Cruz. Speculum Coniugiorum. Espejo de Matrimonios, vol. 3, Matrimonio y divorcio. Art. 5,* pp. 114-119; *art. 8,* pp. 153-174; *art. 10,* pp. 176-185.

[50] Cfr. Barp Fontana, Luciano, *Fray Alonso de la Vera Cruz. Speculum coniugiorum. Espejo de Matrimonios, vol. 2, arts. VI y VII:* El sexto artículo es indispensable y quizás el eje argumentativo en la comprensión de la variabilidad cultural en el fraile. Alonso sentencia que, *Segunda conclusión. Tomando el derecho natural estrictamente, en el tercer modo, como aquello que corresponde al hombre en cuanto que es animal, la inseparabilidad del matrimonio no es de derecho natural.* Después añade: *Tercera conclusión. Tomando el derecho natural en el primer modo, como aquello que existe según el dictamen de la razón sin alguna ley positiva, la inseparabilidad en el matrimonio es de segundos preceptos del derecho natural.* Es decir, para Alonso no sólo bastaba con que los indios hubiesen crecido sin la nueva ley evangélica para ser justificados, sino que la misma ley natural no graba en el divorcio desde sus primeros principios. Vol. 2, p. 145.

[51] De Sahagún, Bernardino, *Códice florentino*. Manuscrito 218-20 de la colección palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, 3 vols. México. Secretaría de Gobernación. Archivo general de la nación. 1979. Libro VI: Retórica y filosofía moral.

religiosos franciscanos, el texto incorpora las regulaciones y disciplina, los modos de conducirse y de realizar actividades en los frailes. Si confrontamos este título del códice con un subtema del libro VI del *Códice florentino* de Sahagún titulado *De la manera de conducirse dentro y fuera de la casa* encontraremos un eco de la regla franciscana[52].

Esto mismo ocurre en el *Tratado de hechicerías y sortilegios* del franciscano fray Andrés de Olmos[53]: en una edición auspiciada por la universidad de Toulouse en 1988, el tratado de 1553 resulta clarificador gracias a la reciente historia de las mentalidades que enfoca crítica y socio-históricamente las prácticas religiosas del siglo XVI en México. Baudot introduce el tratado mostrando la similitud entre el escrito de Olmos y un tratado de hechicerías redactado en Logroño en 1527 por fray Martín de Castañega. Olmos conoció dicho tratado porque antes de venir a Nueva España fue llamado por fray Juan de Zumárraga a Logroño *para ayudarle en los pormenores de una investigación delicada y grave que tenía por objetivo la extirpación de la brujería en Vizcaya*[54]. Para nuestros pensadores novohispanos, el valor de un texto no residía en su originalidad o novedad sino precisamente en su contenido verdadero el cual se apropiaban tranquilamente sin el prejuicio actual de autoría por lo que transcribían los textos ajenos incorporándolos a sus propios escritos; ese uso típico no remitía siempre en el margen al autor copiado; en el margen citaban a un sinnúmero de autoridades para reforzar argumentos o para indicar relación con capítulos de libros en general; la glosa no necesariamente conectaba con argumentos específicos tal y como lo hacemos ahora; es decir, traslapaban el saber ajeno porque las ideas no tenían propiedad, eran patrimonio común entre los pensadores. Baudot demuestra ese mismo traslape y adaptación en otras obras de Olmos, como los *Memoriales* de 1539, el *Arte para aprender la lengua mexicana* de 1547, en los *Huehuetlatolli,* y en especial en la obra de *1552* titulada *Los siete sermones principales,* esta última, traducida por

[52] De Sahagún, Bernardino, *Códice florentino*. Manuscrito 218-20 de la colección palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, 3 v, México. Secretaría de Gobernación. Archivo general de la nación, 1979, folios 156-216.

[53] De Olmos, fray Andrés. *Tratado de hechicerías y sortilegios.* Edición de George Baudot. UNAM. México, D.F. 1990.

[54] Baudot, George. Estudio introductorio al *Tratado de hechicerías y sortilegios.* p. IX-X.

completo de la obra *Sermones* de san Vicente Ferrer-[55], de ella Baudot nos dice que:

> *San Vicente Ferrer, el dominico valenciano que tras estudiar en el studium arabicum et hebraicum de Valencia y después en Toulouse, va a ejercer extraordinarias labores de predicador entre judíos y árabes y convertir a un rabino de Valladolid que habrá de ser después obispo de Burgos, es el predicador y evangelizador de los grupos culturales delicados por excelencia (…) lo que Olmos busca entonces es un modelo particularmente adaptado y eficaz en un México donde sus correligionarios están igualmente intentando desterrar otras creencias y otra religión. Una manera de procurar los fundamentos teóricos para una sociedad aborigen reestructurada y reformada por doctrina cristiana*[56]*. Sabemos que Bartolomé de las Casas motivó a Olmos para que realizara sus escritos, y que de él tomó sus métodos misionales pacifistas.*

Con estos elementos hemos llegado a unir dos piezas claves para adentrarnos en el análisis del pensamiento novohispano: por un lado, hemos visto que presenta traslapes típicos de la España musulmana que no solamente adviene a través de los textos de Averroes sino de algunos pensadores del norte de África además de los traductores bizantinos del papado de Aviñón; así mismo, hemos encontrado la pervivencia del aristotelismo vía Isidoro de Sevilla, del aristotelismo de los árabes en la marca de Al-Ándalus y el aristotelismo de la tradición latina y renacentista –que no sólo llega desde la Italia renacentista de Padua sino a través de Nápoles y Sicilia, zonas que formaban parte aún de principados españoles– y el aristotelismo que entra con los académicos españoles de la universidad de París. También hemos resaltado la importancia de atender a las mentalidades de la España musulmana que dejó en Hispania fuerte impronta en usos y costumbres y una incorporación de elementos jurídicos claves que se traslaparon a la Nueva España. Esto nos lleva al itinerario de nuestra investigación, pues analizaremos esas influencias como tradiciones en los argumentos filosóficos que formularon.

Una precisión metodológica para la lectura filosófica de textos novohispanos:

---

[55] Baudot, Geroge. Estudio introductorio al *Tratado de hechicerías y sortilegios*, p. XV.
[56] Baudot, George. Estudio introductorio al *Tratado de hechicerías y sortilegios*, p. XV.

Nuestro análisis filosófico no puede quedar en una historia explicativa; ésta, necesaria y sumamente valiosa, debe ceder paso a una lectura argumentada, es decir, ha de llegar a detectar los argumentos filosóficos fundamentales que aportaron nuestros primeros filósofos en América para que, mediante su reconstrucción, podamos valorar la vigencia de sus propuestas y la veracidad o no de sus contribuciones. Para este cometido, el texto revelador y sugerente de Carlos Pereda Falache es esencial. Escrito en 1994, el texto no refiere a la filosofía novohispana; hasta tiempos del texto de Pereda, el pensamiento mexicano siguió empapado de la línea que José Gaos planteó desde 1954, la historia de las ideas[57]. Gaos consideró, me parece que adecuadamente en su momento, que la tarea de rescate filosófico de nuestra tradición mexicana tenía que comenzar mediante una historia explicativa; entendiendo por ella, una historia que pusiese su interés en las influencias y las causas externas que dieron con la implementación del pensamiento escolástico, renacentista y moderno en América. Para Gaos y su tiempo, la tarea prioritaria consistía en comprender el texto desde su contexto pues, efectivamente se imponía una tarea así; de acuerdo a su criterio, en México habían prejuicios en contra de la posibilidad de una historia original y de una filosofía propia, hecho que eclipsó la lectura de los textos, sumándose a esos prejuicios interpretaciones ideológicas que complicaban la comprensión del texto, ora por simpatías o antipatías, ora por la ausencia de metodologías adecuadas.[58] Gaos analiza el caso del eclecticismo en México con ocasión del pensamiento de Juan Benito Díaz

[57] Gaos, José. *Obras Completas.* vol. VIII, UNAM, México, 1996. "Filosofía mexicana de nuestros días." "En torno a la filosofía mexicana." "Sobre la filosofía y la cultura en México". Sigo aquí el primer apartado de la última obra mencionada, con título de sub-tema: "La Historia de las Ideas en México" p. 280-295.

[58] Un ejemplo de este falseo fue el modo como se interpretó el pensamiento de sor Juana en el siglo XIX. Casi todos los intelectuales criticaron su poesía, llegando algunos, como don Joaquín García Icazbalceta, a decir que su poesía era inextricable. La razón de este vicio la da Gaos: *La ignorancia de la filosofía hispanoamericana no es privativa de los países europeos; en los hispanoamericanos no se conoce como debiera el pensamiento de los demás. La cultura europea se cultiva en los países hispanoamericanos más que la de los demás de ellos, si no más que la propia. La dependencia política en la que América estuvo de Europa y la cultural en que ha estado hasta nuestros días, generalizó no sólo en Europa, sino en esta misma América, ya una ignorancia, ya un menosprecio de la cultura americana, que han ido mucho más allá de cuanto en otros días pudo estar justificado.* Gaos, José. *Obras Completas.* Vol. VIII, p. 320.

de Gamarra a quien el maestro Caso había denominado *el introductor del pensamiento cartesiano y moderno en México,* para concluír Gaos que, no hay razones para hacer de Gamarra un cartesiano, sino que más bien Gamarra disentía con Descartes. Gaos encontró que a pesar de que el maestro Caso aludió a factores eclécticos en su análisis de Gamarra, no pudo sacar las conclusiones acertadas por desconocer el pensamiento ecléctico de los siglos XVII y XVIII. Explica que ni Caso ni las Historias de las Ideas europeas en general –como el caso de la *Historia de la Filosofía* de Windelband– conocían el eclecticismo de los siglos XVII y XVIII, y que en la *Historia de la Filosofía* de Emile Bréhier, aunque consideraba el eclecticismo de esos siglos, tampoco lo relacionó ni articuló con el eclecticismo venido de las escuelas de la edad helenística y romano cristianas. Gaos propone que el enfoque de Historia de las Ideas permite establecer esas relaciones, pone el ejemplo de su tesista Victoria Junco Posadas, en *Algunas aportaciones al estudio de Gamarra. El eclecticismo en México* de 1944, para probar ese avance en la comprensión. Para Gaos, el eclecticismo mexicano tuvo el beneficio de anteponer la Historia de la Filosofía a la Filosofía misma[59], sus intelectuales se denominaron "espíritus libres" por escapar a ideologías, facciones y partidismos filosóficos, algo urgente en el caso mexicano, pues gracias a eso introdujeron nuevas filosofías en América. Gaos sostiene que el eclecticismo en México fue el responsable de la renovación cultural del país y que su desconocimiento hizo que no se comprendieran las fuentes mexicanas interpretando a Gamarra como cartesiano. La propuesta gaosiana consistió en repasar la expresión de las ideas que pueden ser conocidas por los historiadores, objetivo de la historia de las ideas. La fuente de conocimiento por excelencia de la historia de las ideas son los documentos; cartas, monumentos, libros, manuscritos, textos, todos estos despreciados y ridiculizados por historiadores y filósofos de la Historia de México de su tiempo[60]. La crítica de Gaos es pertinente hoy día; todavía hay intelectuales mexicanos que van directamente al análisis de los argumentos filosóficos sin tener claridad del andamiaje del texto, de la evolución del término del que se ocupa el argumento, incluso de la estructura, edición y

[59] Gaos, José. *Obras Completas.* Vol. VIII, p. 282.
[60] Cfr. Gaos, José. *Obras Completas.* Vol. VIII, pp – 282-285.

forma de discurso, jactándose de "asepsia" filosófica no sólo en temas de México sino de filosofías contemporáneas del resto del mundo. Gaos presenta dos momentos en este rastreo: la "invención de los textos" y el "análisis" de ellos. La invención es la búsqueda de lo "no existente" por perdido, destruido o soslayado por los investigadores, y resultó un supuesto clave para la historia de las ideas del México colonial. En el análisis de textos, Gaos dice que hay que *registrar todas las ideas y todos los datos acerca de las circunstancias de éstas interesantes –ideas y datos – bajo el punto de vista del historiador*[61]; el historiador selecciona las ideas tratadas, clasifica, detecta las relaciones de condicionamiento, las ideas generales y filosóficas en la estructura y dinámica del texto, reconoce sus preferencias y antipatías imposibles de eludir. Para explicar este tipo de análisis Gaos presenta el caso de la *Libra astonómica y filosófica* de Carlos de Sigüenza y Góngora. Mediante el análisis del texto, prueba los momentos para interpretarlo: el objetivo del autor *(parágrafo primero),* el examen de los fundamentos, los conceptos que tiene Sigüenza sobre los temas que trata, sus influencias. Con esto se llega a la historia de la polémica en el texto, al contenido, etc. Para Gaos, esta metodología era el *desideratum* más importante de la Historia de las Ideas en el México de su tiempo. Hasta tiempos de Gaos, el pensamiento mexicano padeció, sin darse cuenta, de imperialismo: se hacían las clasificaciones de las historias de las ideas y de la filosofía en razón de los movimientos europeos; así, se hablaba de la incorporación de la escolástica, del humanismo, y del utopismo renacentistas en la colonia, de la introducción de la filosofía moderna en el siglo XVIII en México, del positivismo en la segunda mitad del siglo XIX, de los movimientos neo-bergsonianos y neo-orteguianos de la primera mitad del siglo XX, etc. Las clasificaciones muestran aún hoy día falta de originalidad en la historia del pensamiento y filosofías mexicanas, concibiéndolas siempre como copias de los europeos. Gaos recuerda la necesidad de evitar estos criterios unilaterales, por ejemplo, rastreando el tipo de ilustración mexicana, distinto al alemán y francés, y muestra que el trabajo de Luis Villoro *Los grandes movimientos del indigenismo en México,* y el de Edmundo O´Gorman *La invención de América,* ya desarrollaban un pensamiento propio con metodologías

[61] Gaos, José. *Obras Completas.* Vol. VIII, p 287.

históricas y filosóficas asimiladas originalmente. Señala el ejemplo de filósofos mexicanos como Antonio Caso, que pudo asimilar el pensamiento existencialista francés adecuadamente porque adaptó el existencialismo de Gabriel Marcel cuando lo propio del pensamiento mexicano moderno había buscado modernizarse sin separar la razón de la fe.

El problema posterior a Gaos, en mi opinión, fue que se sustantivó en ocasiones la propuesta de una historia de las ideas como modo de lectura de los textos, convirtiéndolo en una lectura ideológica en géneros como el hoy denominado *historia y pensamiento de la nuestra América*. Es decir, la apropiación adecuada de esa metodología llegó a regionalizarse: una cosa es partir de la propia realidad y contexto, y otra es dogmatizar esa perspectiva. Actualmente, los estudiosos de filosofía novohispana han cedido el paso de la propuesta gaosiana para dialogar frontalmente con los pensadores fundacionales, pero aún falta establecer las tradiciones filosóficas para llegar al análisis de los argumentos fundamentales, acceder a la vigencia o no de esas argumentaciones, su pertinencia e interés. En este terreno, el libro de Pereda, sin proponérselo, pero dejando en su escrito el itinerario para lograrlo, es un buen apoyo para recuperar la tradición filosófica. Me explico: de acuerdo con Pereda Falache, una hermenéutica que pone énfasis en la historia de las ideas y en la historia de las mentalidades para después realizar una historia intelectual, representa tan sólo el inicio de la tarea filosófica que tenemos entre manos. En su obra, *Razón e incertidumbre*[62], Pereda sostiene que hay dos maneras de hacer filosofía, por la primera realizamos una historia explicativa de los autores y textos, se trata en ese caso de poner énfasis en la historia del texto en relación con su andamiaje, una historia en la que el grado y nivel de la explicación puede variar pero en la que en cualquier caso, *se pretende filiar las ideas de un pensador, recogiéndose las ideas más notorias que ha sufrido de sus antecesores o de sus contemporáneos*[63]. Calando más hondo, Pereda sostiene que, una historia explicativa *comienza por elucidar la maquinaria argumental que ciertos discursos ponen en movimiento; por decirlo así, su 'cómo'. Luego,*

[62] "Historia explicativa y lectura argumentada" en Pereda, Carlos, *Razón e incertidumbre*, Siglo XXI editores, México, 1994, pp. 95-107".
[63] Pereda, Carlos. *Razón e incertidumbre,* p. 95.

acaso se procure explicar su 'por qué': por qué se transforman y desaparecen ciertos discursos, sus problemas, soluciones y tipos de argumentos.

Pereda considera que no es fácil llevar a cabo con rigor tales explicaciones, pues hay que reintegrar cada discurso en varios contextos de producción, por ejemplo, en el contexto científico previo y contemporáneo al escrito, o a la luz del contexto religioso, o en relación con la evolución económica y política del texto, o con todas estas variables, según la necesidad. Además, tiene que elucidarse la razón o fin del escrito, ya que la lectura explicativa, se rige por la relación medio-fin. En opinión de Pereda, en una lectura de este tipo, el filósofo hace una lectura oblicua ya que no le interesa tanto lo que el texto dice, sino que, a partir de lo que dice, el lector quiere reconstruir cierta trama de ideas, la génesis retórica personal o social de un discurso, o su función en un contexto dado. Aunque una historia de las ideas filosóficas realiza un trabajo minucioso y profundo, tiene la característica de relativizar el contenido del texto en la medida en que necesita conectarlo con otras ideas contextuales como la vida del autor, las tendencias culturales y sociales de la época, los antecedentes y evolución política y económica del momento, quizás cuestiones de traducción y filología del escrito, o hasta de tendencias culturales o de mentalidades. Pereda concluye que, al final, hacer filosofía desde el ámbito historiográfico es una necesidad, pero que con dicha metodología no se está elaborando una lectura de los contenidos específicos del texto. Por eso es que hay un segundo modo de hacer filosofía que atiende directamente a los contenidos del texto de un autor; a ese modo de realizar la tarea filosófica es a la que Pereda denomina una lectura argumentada. En dicho enfoque se atiende exclusivamente a los argumentos del texto retomándolos como soluciones de los problemas en presente. Es un modo de hacer filosofía que se hace dialogando, pues se atiende de modo directo al mecanismo argumental, se razona sobre la propuesta que aporta el texto y sobre su pertinencia respecto de la realidad. Al enfrentar de esta manera el quehacer filosófico, se dialoga sobre la vigencia del planteamiento y sobre la veracidad o no de su aportación. Para Pereda, el enfoque responde a tres preguntas: preguntas de reconstrucción del argumento, preguntas de la verdad del argumento, y preguntas del valor del argumento[64]. Este modelo

[64] Pereda, Carlos, *Razón e incertidumbre,* p. 97.

tridimensional pone la fuerza en el lector del argumento, ya no en quien o porqué lo escribe; notemos la diferencia: en este modo de analizar el texto, el pensador se pregunta si entiende bien lo que éste afirma y qué es lo que comprende del texto para después reconstruir el argumento y apropiárselo en sus múltiples maneras. Ante dicha metodología, el lector analiza la veracidad de lo que se sostiene, si se respaldan las afirmaciones, si es coherente la argumentación. Por último, el lector busca la relevancia que tiene el texto en relación con los enunciados que el lector tiene entre manos[65]. De acuerdo con Pereda, en la lectura argumentada el lector se pregunta por la comprensión de los enunciados del texto, si es verdadero o falso lo que sostiene y si su planteamiento tiene relevancia y vigencia.

Notemos la pertinencia de la propuesta de Pereda para efectos de una depuración de los argumentos novohispanos: se trata de ceder el paso de la historia de las ideas para tomar los textos desde su contenido internalista. Este modo de enfrentar la filosofía novohispana tiene el beneficio de tratar los argumentos en presente: por eso esta obra está dividida en cuatro partes, la primera, el contexto; la segunda, las distintas tradiciones aristotélicas, la tercera, los textos y la cuarto los argumentos, su reconstrucción, vigencia y viablilidad, pues hasta el final analizaremos los argumentos filosóficos cara a la congruencia y veracidad que presentan, dialogaremos con ellos desde una perspectiva crítica, pensando si se sostiene su propuesta, si ella es verdadera, si aporta algo frente a los problemas actuales. Al realizar una lectura argumentada de los textos novohispanos, habremos trascendido el pasado, las ideologías y los prejuicios que arrojan los usos y convicciones de otras épocas tan diversas a nuestras costumbres, nos habremos capacitado para bordar los textos desde una dimensión clásica del filosofar. Si para los griegos, la filosofía se caracterizaba por el desarrollo de argumentaciones cara a los problemas de su tiempo, y si siguen vigentes sus planteamientos precisamente por haber logrado formular enunciados cara a la radical universalidad de lo humano, la formulación y reconstrucción de esos enunciados nos podría ofrecer semejantes soluciones. Temas como el multiculturalismo, la globalización, el problema de los migrantes y las relaciones entre fe y razón, fueron ya argumentados por nuestros filósofos

[65] Pereda, Carlos, *Razón e incertidumbre,* p. 96.

fundacionales. Cara a esos argumentos podríamos valorar si tienen ellos algo que decirnos hoy; si su visión del problema apunta a soluciones que quizás no se nos han ocurrido actualmente, o en su defecto, si sus argumentos no se sostienen o carecen de relevancia[66].

Es indudable que toda lectura argumentada requiere volver una y otra vez sobre la historia explicativa del texto evitando con ello caer en planteamientos abstractos o en interpretaciones falseadas de los enunciados, pero ello no obsta para confundir el nivel de sentido en que ambas lecturas intentan, Pereda nos previene de esa confusión: nos dice que los fines se distinguen de acuerdo con las diversas motivaciones que tiene el lector. En el primero el interés del texto está en cómo y porqué se dio, en el segundo, el interés está en qué dice y propone.

La propuesta de la lectura argumentada es también relevante para la filosofía novohispana porque desempantana la problemática en que en hoy se encuentra inserto el análisis de sus textos. Análisis que reiteradamente mantiene la defensa del indio americano frente a la España colonial sin trascender el problema de tiempo y origen. Por ello, en la segunda parte de este libro, dialogaremos directamente con las propuestas y soluciones de argumentos de autores del siglo XVI, intentado recuperar lo que Pereda llama *memoria argumental*, es decir, un saber configurador de acciones razonables a la propia tradición –que en nuestro caso es heterogéneo– saber que potencia el modo de encarar los problemas. El efecto de esta metodología consiste en la potenciación de hábitos y actitudes que responden al *ethos* identitario de nuestra comunidad. Este abordaje argumental habrá de darse en un marco de esquemas razonables, flexibles, abiertos y plurales[67]. Volveremos sobre esta importante obra de abordaje de textos en un capítulo posterior, por ahora, me interesa recalcar la aportación metódica del libro, valioso además porque muestra el camino para realizar una lectura argumentada ejemplificándola, al igual que lo hizo Gaos en su análisis, a través de textos de diversos autores. Me detengo en el caso concreto del

[66] Un esfuerzo por ejercitar este tipo de lectura argumentada lo presente en el *Seminario de profesores* del Teachers College de la Universidad de Columbia, NY, verano del 2010 con el texto *Multiculturalism and novo hispanic Culture.* En dicho texto, refiero a las contribuciones argumentativas de Sahagún, Las Casas y De la Veracruz cara al problema actual de los migrantes en Estados Unidos.
[67] Pereda, Carlos, *Razón e incertidumbre,* p. 120.

análisis de Montesquieu, el primer pensador que analiza, porque allí Pereda se pregunta respecto a *L´ esprit des Lois* (LXI, 3,) sobre el problema del poder y la solución propuesta, analizando si tiene vigencia y si es aún pertinente para nosotros. Pereda realiza la lectura argumentada mediante tres preguntas: 1, ¿Qué es lo que Montesquieu nos dice en el Libro XI?, ¿cómo entiende Montesquieu la libertad y qué propuesta tiene sobre el tema del poder? 2, Análisis crítico de la propuesta mediante crítica histórica, crítica filológica y crítica ideológica del término libertad y su relación con el poder. 3, Preguntas evaluativas en relación al poder en Montesquieu: ¿qué valor conserva la solución de Montesquieu una vez desaparecida la monarquía y la nobleza? O, ¿constituye el modelo de la separación de poderes –la solución que aporta Montesquieu en su obra– un material que se debe mantener en nuestra memoria argumental, un instrumento con otro uso que el de legitimar "compromisos" entre diferentes grupos sociales? Pereda hace notar cómo, en esta última pregunta, el lector se remite necesariamente a la historia, pues se reclama saber al menos, cómo surgió el tema de la separación de poderes[68].

Es de notar que la lectura argumentada nunca está terminada; la razonabilidad con que se introduce al texto permite que nuevos sucesos y problemas contribuyan a replantear los argumentos. Por ejemplo, en el caso citado por Pereda, propone el enfoque crítico del texto mediante dos premisas: 1, que la ilustración vino a desaparecer la monarquía, y que entonces ya no queda clara la contribución de Montesquieu porque se formulaba desde ese esquema. 2, que la ilustración propició criterios de razonabilidad alejados de la deducción univocista previa equilibrando los argumentos de autoridad gracias al esquema democrático. Empero, podemos decir que después de Montesquieu surgieron otros esquemas monarquistas, a la vez que se sostiene hoy que, la propia ilustración tenía cierto dogmatismo de saberes, por ejemplo, que era antirreligiosa. Me llama la llama atención que Pereda sólo desarrolle en su libro dos sentidos de ilustración, la francesa y alemana de Kant, cuando hubo una previa venida de filósofos de la historia italianos como Giambattista Vico, quien conciliaba religiosidad y ciencia con multiculturalismo e ilustración racional, Vico propiciaba el diálogo y los

[68] Pereda, Carlos. *Razón e incertidumbre,* p. 125.

razonamientos abiertos. Disertar críticamente sobre la aportación de Vico es crucial para la lectura de novohispanos; en investigaciones recientes[69] se ha comenzado a plantear que la ilustración italiana del siglo XVII propició que autores novohispanos de finales del siglo XVIII elaboraran una asimilación del pensamiento ilustrado europeo diverso del francés ya que la italiana de Vico respondía más a las convicciones jesuitas dado que la ilustración francesa se les oponía por principio, pero esto ya sería entrar en diálogo con la argumentación de Carlos Pereda, discusión que nos saca del tema que nos ocupa aquí. Para efectos del material que aquí presento, el texto de Pereda me parece una aportación de primer orden que valdría la pena retomarlo cara a la situación de la filosofía novohispana actual y su necesidad metodológica.

No quiero terminar este apartado metódico sin enunciar los peligros y vicios en que los estudios filosóficos novohispanos pueden caer. He dicho que desde el aspecto de una historia explicativa previa a la lectura argumentada o interna buscamos ahora las tradiciones para encontrar la génesis de las ideas; pero esta tarea puede encontrarse con algunos peligros. Quentin Skinner los enuncia de manera magistral por lo que procedo a exponer su propuesta para redondear la cuestión actual del método que nos ocupa.

I. 2 Algunos presupuestos filosóficos para interpretar un texto polémico y controversial

En este apartado me propongo rastrear algunos de los presupuestos filosóficos para realizar el análisis de textos cuya forma de discurso se inserte en el género controversial y polémico pues esta forma de discurso fue muchas veces la que caracterizó a la Nueva España. Esta es una última precisión metodológica que hemos de tener en cuenta a la hora de interpretar los textos novohispanos. La complicación hermenéutica del objetivo es triple: por un lado, como todo escrito inserto en el pasado, el análisis de textos que realiza el filósofo debe cumplir con las pautas metodológicas de

[69] "La idea de abstracción metafísica de los indios en Clavigero y la antropología alegrina como sustento", *Coloquio-Homenaje Francisco Xavier Clavijero en la memoria mexicana*. UNAM-IIH. Septiembre 2012.

la historiografía. La cuestión ha sido relegada frecuentemente por filósofos que sostienen que el análisis de la historia de las ideas no es filosófico sino histórico, interpretación incorrecta que supone deslindarse del contexto una vez que han obtenido las ideas de los agentes que las produjeron; pero guste o no a los filósofos, los textos pasados tienen que abordarse bajo categorías historiográficas por haber sido escritos en un tiempo y en un contexto, recuperar su significado y sentido implica ineludiblemente, al menos en un primer momento, someterse a los presupuestos de una lectura historiográfica. Aunque, no sólo basta con atender a dicha metodología, el filósofo que analiza la historia de las ideas tiene que dar un paso más en su interpretación, llegando a realizar lo que Carlos Pereda denomina *una lectura argumentada*, lectura que como veremos en este escrito, no está exenta de complicaciones. Y la tarea se complica aún más si tenemos en cuenta que, a veces, una lectura argumentada de los textos se realiza bajo la óptica de discursos controversiales o polémicos, ya que en dicho enfoque el intérprete debe abordar también al texto bajo la óptica jurídica, pues los textos polémicos y controversiales, siendo dialógicos, se insertan en la parte de la retórica que atiende los actos judiciarios, esto es, –*cuando discutimos sobre si algo es o fue así o si debiera haber sido así, o si tení*a que haberse interpretado así– teniendo como marco las cuestiones opinables normativas de un tema en cuestión. Los discursos controversiales y polémicos, presuponen la opinión de un sujeto, y como sabemos, las opiniones –según el texto clásico de la *Retórica* de Aristóteles[70] no se encuentran en el terreno veritativo del ser[71], se ubican en un género de enunciación donde lo juzgado

[70] Aristóteles. *Retórica.* Gredos, Madrid, 1990. Para Aristóteles hay tres clases de pruebas en un discurso: la dialéctica, la retórica y la política. En *Rét,* I-2, 1336a 20 se encuentra el pasaje clave que une retórica, filosofía práctica y política. Aristóteles clasifica los géneros de discursos en *Ret,* I-3, 1358ª 35-40; 1358b 1-8 y en Ret, I-4, 1355a 3 y ss. sostiene que los entimemas son la más firme de las pruebas de la persuasión. Para profundizar sobre la relevancia de estos temas que nos ocupan cfr. López Farjeat, Luis Xavier. *Teorías aristotélicas del discurso.* EUNSA, Pamplona, 2002.

[71] Aunque esto no quiere decir que no haya opiniones falsas y opiniones verdaderas. Cfr. Aristóteles. *An. Prim,* I-1, 24b 10-15. Para Aristóteles una proposición es demostrativa y es verdadera si se obtiene de supuestos y principios definidos, una proposición es dialéctica para el que averigua acerca de la contradicción y una proposición es dialéctica a quien argumenta con asunción de lo aparente y plausible. Esto último lo desarrolla en *Tópicos*, I-1, 100a 29 1-10 y ss. Cabe añadir que el método de la retórica son los *entimemas*, la más firme de las pruebas de la persuasión y que la retórica va a la

versa sobre cosas contingentes, es decir, sobre cuestiones que pueden ser de distintas maneras, ámbito abierto de las cuestiones probables, debatibles, que proceden de las intenciones particulares de los sujetos donde el marco racional es práctico pues responden a las intenciones concretas que enuncia el agente.

Aparece con esto el itinerario de la investigación de este subtema: primero, establecer el género del discurso controversial o polémico, para lo que acudo a Cicerón como padre de la clasificación de los discursos retóricos[72]; segundo, analizo las pautas metódicas a tener en cuenta por los filósofos a la hora de realizar un análisis desde la historia de las ideas, para este enfoque acudo a Quentin Skinner en su exposición de los equívocos en que más frecuentemente incurren filósofos e historiadores de las ideas. A partir de la tercera parte de mi escrito introduzco lo que Carlos Pereda considera las condiciones para analizar un texto filosófico mirándolo no sólo como historia explicativa, en el sentido en que el intérprete tiene en cuenta la intencionalidad del autor y el acto de su escrito, sino realizando lo que a partir de él se denomina lectura filosófica o *lectura argumentada* –no en el sentido de un coherentismo abstracto– sino en el sentido en que cabe seguir la actividad discursiva de un texto sin separarse de las reglas de la historiografía. La hipótesis de mi escrito es que en todo texto pasado se deben seguir los requerimientos metódicos de la historiografía, pero que cuando el texto es filosófico, se tiene que ir más allá de esas reglas mediante un análisis de los argumentos que expone el autor en el que se pone énfasis en la razonabilidad del discurso y su pertinencia actual, pero ésta lectura vuelve sobre el contexto a intervalos; además, pretendo mostrar que si tal

---

par que la dialéctica porque esta última es el arte de dialogar, argumentar o disentir que se desarrolla a partir de principios y que capacita para afrontar una situación. La filosofía aristotélica no utiliza exclusivamente demostraciones silogísticas, sus primeros principios no son demostrables además de que tiene como fin establecer más los problemas que aportar demostraciones y soluciones. Es en el diálogo y en la argumentación donde se filosofa de modo más profundo. Cfr. Aristóteles. *Metafísica,* III-1, 995b 26-30.

[72] Es Cicerón, junto con Quintiliano y Boecio, quien pasa a la tradición medieval latina las formas aristotélicas del discurso, pero como él lo ata explícitamente a la filosofía aristotélica y su énfasis en unir retórica, filosofía y política me ocupare de sus obras en este apartado. Recordemos que los discursos proceden de dicha clasificación aristotélica y que de ellos es de donde podemos recuperar las tradiciones que Ambrosio Velasco ha sostenido como ejes del análisis filosófico en la historia de las ideas sobre controversias y polémicas.

texto se encuentra inserto en una forma polémica o controversial, debe atender en su interpretación a las partes del discurso de manera similar a las que enuncia la retórica ciceroniana pues estos son los elementos que facilitan la comprensión del diálogo controversial.

Delimitación conceptual y semántica del concepto de controversia:

Por controversia se entiende una discusión de opiniones contrapuestas entre dos o más personas. De acuerdo a Cicerón, *la persuasión es parte del género deliberativo,* y entre las deliberaciones, está la disceptación[73].

Esta última adquiere razonabilidad en su discurso cuando logra particularizar el asunto con circunstancias de tiempo, lugar y persona o cuando logra establecer la tesis de algún tema indefinido previamente. Para Cicerón, la contienda de fundamentos conduce la disceptación a un aprieto, y el acto de dirimirlo se llama controversia. La controversia procede antes que nada de la *oratio* o discurso cuyo lugar común se encuentra en la *Topica* que los clasifica por géneros. Cicerón menciona discursos judiciales, políticos y filosóficos, y en todas esas formas de discurso distingue cinco cuestiones fundamentales: 1. la invención o búsqueda de argumentos apropiados y probatorios, 2. La disposición o distribución de esos argumentos en un plan apropiado, 3. la elocución o arte de utilizar las palabras apropiadas, 4. La memoria para recordar la cosa en el lugar que le corresponde, 5. La acción, que es todo lo relacionado con el aspecto físico en el momento de pronunciar el discurso, en especial, los gestos y el tono de voz[74].

---

[73] Seguimos en esta síntesis la obra *De oratore* de Cicerón. Harvard University Press, 1967. Además, he seguido la obra de Bulmaro Reyes Coria *La partición oratoria de Cicerón.* UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, 1998 y la clasificación que hace del texto de Cicerón en cuanto a los géneros de controversias en párrafos 69 y ss. También cfr. *Topica*, XXIV-91 y XXX-104. Cabe aclarar que por *disceptación* se entiende la acción o efecto de argüir sobre un punto o materia, discurriendo o disertando sobre ella. El acto de *dirimir* implica disolver o deshacer, desunir, lo ordinariamente ajustado concluyendo al dar ajuste a la controversia.

[74] En *Acerca del Orador.* Versión de Amparo Gaos Schmidt, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 1995, I, II y III, texto latino y español, exige del orador una preparación filosófica y retórica para los discursos uniendo la filosofía y este arte, punto relevante al quehacer filosófico que olvidaría el medioevo y cuya recuperación posterior dio pie al nuevo modo de desarrollar la filosofía en el renacimiento. En *Acerca del orador* II – L II, 51-71 Cicerón une historia, filosofía y retórica, este punto es la cuestión a enfatizar de Cicerón con ocasión del análisis de un texto filosófico enfocado desde la historia de las ideas; se trata de una pauta aristoté-

A su vez, Cicerón divide las partes del discurso en: 1. Exordio o introducción al tema a tratar. 2. Confirmación, que trata del aporte de documentos probatorios. 3. Refutación, que son los objetos reales o posibles, 4. Peroración que está destinada a ganarse a los jueces y al auditorio[75].

En Cicerón, el diálogo y las disputas requieren de técnicas para que la discusión llegue a su fin y exprese con claridad su objetivo que es convencer al auditorio y al contrincante de la razonabilidad de la propia opinión frente a la ajena[76]. Dicha técnica supone dominio de la lengua, conocimiento del tema que se dirime, astucia psicológica para penetrar la mente del otro, una memoria que recuerde las cosas que se dirimen, ingenio, creatividad e incluso humor para llevar la discusión de modo deleitable, y experiencia práctica[77].

Como se trata de una disputa, el discurso controversial aborda cuestiones de derecho al formular juicios, cuestiones filosóficas por tratar de cuestiones generales, y conocimientos científicos para dar autoridad a sus aseveraciones. Claramente estas condiciones son de la *Retórica* aristotélica y fueron traídas a Nueva España donde la manera característica de filosofar es la polémica. El discurso se hace judiciario no solo en el sentido moderno en que entendemos un juicio, siempre separado de la ley, de la justicia y de la prudencia, sino en cuanto que, para los romanos, y como habríamos de verlo actualmente, la ley, la justicia y los actos prudenciales de los hombres han de darse con congruencia, por eso, las controversias alcanzan también el acto jurídico de la ley que es la justicia sobre las cuestiones que se dirimen.

---

lico-ciceroniana. En el punto 67 y ss, señala que el orador ha de abarcar todos los temas, en 71 y ss, da sus características y en 74 y ss, sus métodos. En 77 comienza a disertar sobre las controversias o lo basado en la dubitación.

[75] En *Las partes de la oratoria*, y en *Cuestiones académicas,* traducción de latín por Agustín Millares Carlo, Madrid, 1919, bilingüe. En ambas obras profesa la unión de retórica y filosofía, los discursos y sus partes muestran la relación entre retórica y filosofía, pero la filosofía que profesa, de corte ecléctico hunde sus raíces en el probabilismo y la verosimilitud por lo que caben desde sus discursos planteamientos abiertos y las reglas del discurso. En *Acerca del orador, ibidem,* hace un recuento de cómo se habían dividido las partes del discurso 77-88, en 101 y ss, los vicios frecuentes en los que se cae como orador.

[76] En *Acerca del orador,* libro II, da el método y los elementos en 114-117. En el libro III, 150 – 174 desarrolla el problema, uso y significado de los términos.

[77] El discurso es el acto de razonar, la reflexión sobre los antecedentes y principios en la serie de palabras y frases que utiliza el individuo a la hora de manifestar lo que siente o piensa.

Pero notemos que Cicerón establece las técnicas de este tipo de discurso para elaborarlo, es decir, para articular un debate y salir victorioso. En cambio, el análisis del discurso controversial que pretendemos los filósofos y los historiadores de las ideas es respecto a la comprensión de discusiones y debates previamente dados y plasmados en los textos. ¿Para qué nos sirve entonces esta retórica ciceroniana? Para que, en la medida en que entendamos la composición de una controversia estemos capacitados para esclarecer la razonabilidad de su discurso. El arte ciceroniano nos ayuda a comprender mediante técnicas, aquellos contenidos que se dirimen, aunque no basta ese arte y regla clasificatoria para la comprensión de las ideas que se discuten, se exige una aproximación de significado y comprensión del tema mismo polemizado. Surge con esto la relevancia de adentrarse en el marco historiográfico.

Cuando el historiador de las ideas se introduce en el análisis de disputas controversiales ya está inmerso en el terreno de la retórica, pues en toda discusión polémica o controversial, el agente ha partido de la convicción (cuando menos así ha de considerarlo él y el otro con quien discute) de que la opinión que sostiene es más acertada que la contraria. Recordemos que Aristóteles sostuvo en su lógica que las opiniones no están en el terreno de la contradicción, que hay opiniones verdaderas, dejando con ello abierta las puertas al debate y a la polémica como un modo de hacer filosofía. Una cuestión clave de esta postura es la refutación que hace en *Met., IV-6, 1011a, 1-24; 1011b 8-23* a quienes niegan la existencia del principio de no contradicción. Pero, hemos dicho que el problema del intérprete y del filósofo observador de un texto radica en que no le basta con conocer las reglas clasificatorias del discurso controversial; aprender a polemizar es una técnica y un arte, y aunque el observador de controversias puede aprovechar la información ciceroniana para profundizar mejor en las polémicas desde el punto de vista formal del discurso, tiene que dar un paso más en su investigación para comprender lo que se dirime en el debate, hurgando como todo historiador de las ideas en las intenciones del polemista y en las de su opositor, en el contexto en el que se dio la discusión y en las condiciones políticas y culturales de la controversia.

El problema del análisis de los textos del pasado:

Surge con esto la importancia de que el observador o intérprete de un texto pasado analice la polémica desde el punto de vista en que todo texto ha de ser interpretado: a la luz de la historiografía. La falta de esta corrección hermenéutica hace que los filósofos caigan en vicios de interpretación al abordar los textos del pasado; un repaso somero de estos peligros concientiza al filósofo e historiador de las ideas de la importancia de esclarecer las pautas metódicas en la interpretación de textos controversiales y por eso me referiré a un texto paradigmático de Quentin Skinner, historiador de la llamada *School of Cambridge* de la década de los sesentas del siglo XX. De Skinner no me interesa detenerme ni en la viabilidad del método que propone ni en la asertividad con la que algunos críticos han refutado su propuesta[78]; simplemente voy a concentrarme en el escrito que enumera los problemas de interpretación más frecuentes en los historiadores de las ideas y en los filósofos para que estos sean alertados de los peligros en los que pueden incurrir durante su análisis e interpretación. A su texto voy a sugerirle al final una contribución filosófica que Mauricio Beuchot ha recordado, la posibilidad de realizar una interpretación analógico-proporcional, pues como sabemos, Skinner no rechaza la posibilidad de realizar una historia de las ideas, sino que critica el modo como la historia de las ideas se había venido haciendo hasta su tiempo por haber caído en vicios estructurales en cuanto al modo de interpretación.

En su escrito de 1969 titulado *Meaning and understanding in the history of ideas*[79], el polémico miembro de la *School of Cambridge*, reflexiona sobre la metodología que debe seguir un observador a la hora de enfrentar la comprensión de un texto a la luz de la historia de las ideas[80]. Skinner parte

[78] Como lo han hecho autores renombrados de la talla de Charles Taylor y Pocock. Cfr. J. G. A Pocock "The History of Political Thought. Methodological Enquiry" en Peter Laslett and Runciman eds, *Philosophy, Politics and Society,* second series. Oxford,1972, pp. 183-202. Y en Charles Taylor en sus críticas a Quentin Skinner en la obra editada por James Tully. *Meaning and understanding in the Work of Quentin Skinner and his critics. Five Essays of Quentin Skinner and the answer of his critics.* Princeton University Press, 1988.

[79] Skinner, Quentin, "Meaning and understanding in the history of ideas", *History and Theory*, vol. 8, no. 1, 1968, pp. 3-53.

[80] *My aim is to consider what it takes to be the basic question, which necessarily arises whenever an historian of ideas confronts a work, which he hopes to understand.* Sigo la edición de James Tully

de que: *la convicción más grande que tenemos de un texto es la sinceridad del autor en cuanto a aquello que escribió…, en su opinión, esa es… la cuestión más relevante en toda discusión sobre un texto, la veracidad de la intención del autor en decir aquello que dijo…; …esa intencionalidad es el eje en la comprensión de todo texto pasado.* Skinner sostiene que hay dos ortodoxias erradas al concebir un texto desde la óptica de la historia de las ideas: la primera, es interpretarlo con elementos que rebasan las condiciones espacio-temporales, como si éste contuviese *ideas universales* o una *sabiduría atemporal* con una *aplicación universal.* Cuando se produce esto, el historiador de las ideas se concentra exclusivamente en lo que el autor y el texto dicen sin acudir al contexto en el que están insertos, siguiendo con ello la traicionera creencia de que hay un vocabulario estable en todas las épocas, cuando en realidad, no hay duda que los objetivos intelectuales de los diferentes autores varían tanto como los conceptos que utilizan y el vocabulario que usan para expresarlo. Ello no quiere decir que sea posible remitirse exclusivamente a lo que un autor y texto sostienen, aunque es verdad que los términos que utiliza cada autor no son monolíticos en su significado por lo que el observador debe analizar siempre el contexto particular en que el autor los entiende y las variantes lingüísticas en que los usa[81].

Bajo esta primera óptica Quentin Skinner rechaza de tajo tanto la priorización de paradigmas universales para interpretar textos de autores de diversas épocas, como la lectura internalista aséptica; la primera hace que nos movamos en el perpetuo peligro de ensanchar nuestra comprensión histórica hasta sostener que el agente de un texto está queriendo decir algo que él no quiso ni pudo haber dicho, desarrollando un ilusionismo textual al cambiarle sus intenciones y convicciones; la segunda, produce un solipsismo abstracto del que emergen ficciones doctrinarias inimaginables. Skinner considera que el primer enfoque da lugar a los siguientes vicios en la historia de las ideas: primero, a la mitología doctrinal, en la que usamos

---

titulada *Meaning and Context. Five Essays of Quentin Skinner and the answer of his critics,* Princeton University Press, 1988, p. 29. En adelante citaré esta obra bajo: Tully, *Meaning and Context.*

[81] En Tully, *Meaning and Context,* p. 30. Un texto esclarecedor de Skinner es *La libertad antes del liberalismo.* CIDE-TAURUS, México, 1998, p. 43-53. Skinner muestra como concebir este término sin anacronismos.

temas perennes y recurrentes donde el enfoque se pone no en un autor específico sino en la génesis o evolución histórica de una idea; como si la idea fuese una entidad o entelequia separada, un organismo vivo que causase ulteriores productos. Otro error consiste en partir de una biografía intelectual para después caer en anacronismos: todo lo que hace o dice el autor del texto lo atamos al desarrollo biográfico de sus argumentos, juntando éstos a la idea madre desarrollada en el tiempo, llegando incluso, por ejemplo en el caso de Marsilio de Padua a considerar que éste se anticipó a la idea moderna de democracia en lugar de entender que lo que hace el *Defensor de la paz* es utilizar una terminología aristotélica que le sirve para explicar la tarea ejecutiva del gobernante. Al hacer esto, el historiador de las ideas atribuye a un autor intenciones y significados que el agente no pudo haber tenido ni pretendió siquiera decir. Otro peligro en que incurren los historiadores de las ideas, y con ellos los filósofos, es cuando hipostasian una doctrina dándole entidad fuera de las intenciones del autor del texto: se mira la doctrina como un organismo vivo plenamente desarrollado, y después se habla del *surgimiento o nacimiento de tal idea* analogando el proceso prácticamente a una gestación natural y a su culminación como entelequia[82], en dicho caso, se sobreponen incluso términos propios y vocabulario específico y estable a la entidad estudiada, por ejemplo, el republicanismo, o a la democracia, o la libertad o la idea de derecho subjetivo, el nominalismo, etc., sin precisar a cuál de cada uno de los significados que tiene el término se refiere el texto y sustantivando aquello que no puede darse fuera de la mente. Skinner nos previene de este error diciendo que su origen está en que se olvida que las ideas presuponen siempre agentes y que si quitamos a los segundos otorgamos entidad autónoma a las primeras cayendo en la tentación de interpretar el texto a la luz de una idea ejemplar o idea-tipo ahistórica, relacionándola incluso con doctrinas posteriores que se le asemejan, y que según el criterio filosófico, se dice que las anticiparon. Quienes así interpretan sostienen que tal texto se adelantó notablemente a teorías ulteriores cuando era imposible que el agente del texto supiese qué vendría después de su tiempo.

[82] Esta última palabra filosófica es mía y no de Skinner pero acierta a significar lo que él ha querido decir de los filósofos.

Otro peligro en los historiadores de las ideas que señala Skinner está en situar el punto de partida de una idea en un tiempo específico; así , se otorga otra vez una entidad a la idea cuando se dice que ésta nació *precisamente ante tal a cual suceso* dando lugar a lo que él llama *mitologías doctrinarias* que buscan en cada caso amoldar sistemáticamente todo lo dicho del texto a una primera intuición, y si algo no se amolda al sistema es signo de que el intérprete aún no ha logrado encontrar la claridad del texto de acuerdo a su idea madre. El error estriba en establecer verdades fijas, eternas, o al menos estandarizadas, cuando en realidad las ideas prácticas son singulares y no pueden aislarse ni comprenderse sin la intencionalidad del agente[83].

Otros errores de los filósofos e historiadores de las ideas al enfrentar un texto consisten en la valoración moral o política del autor del texto o el hacer especulaciones tales como sostener que un autor no hubiera estado de acuerdo en algún punto hipotético, cuando –por hipotética– la idea o el argumento es absolutamente ajena al autor; de igual manera se cae en vicio cuando se dice que un autor seguramente no hubiera aprobado tal o cual cosa pues, por definición, el pasado escapa al terreno de esa posibilidad. Skinner critica otros vicios similares que se producen en las interpretaciones, como cuando el filósofo, en un afán de originalidad, decide alejarse de la interpretación tradicional y entonces se enfoca en un tema colateral que no habían observado otros, y a partir de allí, interpreta deductivamente el resto del texto. También dice que caen en vicios cuando acusan al autor de haber olvidado mencionar algún tema clave en el texto o, cuando interpretan que el autor no mencionó tal o cual cosa por temor al castigo o por otra razón que ellos, desde su presente, consideran clave pero que el otro silenció; al no haberlo dicho no puede intérprete alguno elucubrar sobre la intención del autor del texto.

Ahora bien, ante éste *maremagnum* de vicios surge según Skinner la otra tentación típica del historiador de las ideas, tentación más frecuente en los filósofos: se trata del denominado *coherentismo,* esa tentación a decidirse por interpretar el escrito de un autor bajo un sistema cerrado, es decir, desde una interpretación unificada internalista, a la luz exclusiva de los argumentos del texto, no dejando espacio para que el autor varíe su criterio, haciendo

[83] En Tully, *Meaning and Context,* p. 36.

caso omiso a si éste se desdice poniendo una idea distinta en ocasiones, no enfatizando si falta a la corrección en otro momento del texto, o si a veces es incongruente sobre aquél tema que tanto defienden en él. En dichos casos, la historia de las ideas se convierte en historia de las abstracciones filosóficas, pues el intérprete o analista ha cerrado el texto haciendo caso omiso de su filiación, olvidando que ese texto y argumento provienen de un autor inserto en una tradición y contexto. Ante esa práctica, Skinner sostiene que algunos filósofos llegan a realizar lo que él denomina una *metafísica de la historia del pensamiento,* cuando aclaman *coherencia internalista de los argumentos esgrimidos por el autor* para probar que las incompatibilidades ocasionales son aparentes. Y aduce que hay quienes llevan la coherencia a tal extremo que dicen que *leen entre líneas* lo que quiso decir el autor aunque no lo haya escrito, atribuyendo al texto ideas que reconocen en pensadores previos, a veces separados por siglos, o incluso en ideas que las reconocen en autores posteriores, a los cuales –según estos observadores– el autor se anticipó gracias a la precoz capacidad de coherencia argumentativa de sus obras, esto último se atribuye típicamente a autores clásicos de la talla de Aristóteles, Kant o Hegel. En estos últimos casos subsiste siempre en el observador un interés explicativo o causal ajeno a la tarea histórica, pues cabe recordar que las ideas, como producciones mentales, son acciones particulares que emergen de la intención de un agente y no puede el observador o intérprete traslaparlas hacia otro pasado ni proyectarlas sobre el porvenir. Tales errores dan lugar a lo que Skinner denomina *parroquialismo*, esa actitud del observador de la historia de las ideas que sostiene de avanzada que *el sentido del texto es tal o cual.* Entonces, el observador involucra la teleología en su hermenéutica, sacando el fin o sentido del texto a la luz de un paradigma, sea este el democrático, la idea del derecho romano, el republicanismo, etc.

Ahora bien, Skinner no sólo refuta la tarea realizada. En el cuarto apartado del escrito que analizamos propone algunas pautas para depurar la metodología en cuestión. La primera a tener en cuenta es algo que J. G. A. Pocock después de los presupuestos de Collinwood ya había dicho: que había que realizar siempre en un texto una lectura contextual[84] al menos

[84] Tully, *Meaning and Context*, p. 57 diciendo que lo demostró ya Pocock en su obra *The Ancient*

para evitar las mitologías anacrónicas de las lecturas solipsistas de *scholars* puristas y asépticos. La referencia al entorno político y cultural del autor y del texto, así como el énfasis en la intención del escrito garantizarían la indudable convicción de que las acciones intencionales de un agente son actos asumidos por el escritor. De esta manera, resulta que conociendo las causas de la acción del autor del texto, uno es capaz de aproximarse a algo equivalente a comprender la acción misma, por lo que cada cosa que sostiene el autor del texto y cada acción asumida en su escrito, nos afirma la intención plena del escrito y en consecuencia la caracterización y comprensión de las acciones que efectivamente el autor ha querido representar. La conclusión es que el intérprete se capacita para comprender las causas de las acciones del texto tanto como las condiciones de comprensión de las sentencias escritas por su autor. Así, surge el significado y la comprensión del argumento sin trasgredir sus condiciones espacio-temporales.

Hacia una lectura argumentada de los textos:

Es desde esta perspectiva que la metodología filosófica que Carlos Pereda aporta en su obra *Razón e incertidumbre* es pertinente a la historia de las ideas, pues da pautas y elementos para avanzar en una lectura filosófica de los textos. En el subtema denominado *Historia explicativa y lectura argumentada*[85] Pereda caracteriza lo que el historiador de la filosofía hace generalmente, nos dice: *En las historias pseudoexplicativas que presentan los manuales de historia de la filosofía, la explicación tiende a limitarse a filiar las ideas de un pensador, recogiéndose las influencias más notorias que ha sufrido de sus antecesores o de sus contemporáneos. Es la manía del filósofo de traer al presente discursos pasados que habrían de haber adquirido su sentido y significado en su propio contexto e intención*. Pero, Pereda dice que algunos filósofos son capaces de calar más hondo en su trabajo: *tal vez comenzando por elucidar la maquinaria argumental que ciertos discursos ponen en movimiento, es decir, viendo su cómo, para terminar pudiendo explicar después su por qué: porqué se transforman y vuelven a desaparecer otros discursos, sus problemas, soluciones y tipos de argumentación*. Aunque

Constitution and the Feudal Law. Cambridge University Press, 1957, cap. 11.

[85] Pereda, Carlos. *Razón e incertidumbre,* pp. 95 y ss.

al final, toda lectura explicativa del texto resulta oblicua pues para Pereda esa lectura siempre está atada a condiciones de *medio-fin* y en ella se continúa el interés por, a partir de lo que dice el lector, reconstruir *cierta trama de ideas, la génesis retórica, personal o social de un discurso, o su función en un contexto dado.* Empero, Pereda propone otra manera de abordar el mismo texto manteniendo los requerimientos historiográficos. El interés por introducirme en la metodología propuesta por Pereda aparece aquí pues implica la superación de la metodología de Skinner sin dejar de asumirla. Sostiene que en una segunda manera de abordar el texto habiendo realizado toda la contextualización requerida lo que importa ya no es *quien está en una discusión.* Lo que ahora se aborda es al argumento del texto; una lectura filosófica o argumentada es tridimensional: en ella, primero se pregunta qué es lo que uno entiende del texto poniendo en marcha el ciclo reconstructivo de los argumentos para ver qué sentidos pueden sacarse de éste. Después, se analiza cómo se respaldan las afirmaciones o negaciones presentadas del texto. Posteriormente, se analiza el interés y relevancia del texto en relación con los enunciados que tiene el lector. Un último momento de este proceso está en mantener *equilibrio entre los tres momentos…, cierta fidelidad crítica al texto, sin descuidar su posible fecundidad*. Es aquí donde aparece la importancia de la propuesta en ocasión del subtema presente: para Pereda, el compromiso con una lectura explicativa y argumentada del texto, es decir, el compromiso con una lectura en parte interna y en parte externa, parte de la convicción de que toda lectura argumentada, en estricto sentido, es una lectura en tanto debate. Sostiene que la estructura de una lectura argumentada está siempre dada por las proporciones de una discusión. En dichas discusiones la historia ya no es un continuo inseparable del texto; uno puede saltarse siglos y mantener como él dice*, un fragmento de la propia memoria argumental. Se trata del quehacer filosófico en acto: esta historia o lectura argumental apropiadora parece, sin embargo, respaldarse en un supuesto dudoso: conexiones más o menos estrechas en las dificultades y hasta en los problemas de las diferentes épocas; una continuidad no accidental, profunda de la historia del pensamiento. Se supone que participamos del pasado, que las ideas pasadas, en algún sentido, están ahí, y no*

simplemente como ruinas, sino de un modo relevante, problemático, como memoria argumental.

La clave está en el problema que establece el argumento. Es un tipo de lectura apropiadora respecto del lector, lectura itinerante, capaz de rebasar los tiempos porque lo que busca del texto son las antinomias al modo en que la poesía plantea sus sentencias. El debate consiste en una propuesta de ataques y defensas, es decir de argumentos y contrargumentos cuya validez está en descubrir el problema y exhibirlo frontalmente. Ya no se trata de una lectura externa o contextuada ni de una lectura interna o aséptica del texto, sino de un modo de discurrir abierto, es en el diálogo donde se manifiesta un problema crucial. Surge con esto la dignidad de haber decidido hacer filosofía desde el punto de vista de las controversias y polémicas pues formalmente hablando la filosofía es esa capacidad de argumentar los problemas sin dar explicaciones definitivas ni soluciones cerradas. *Leer textos, repensarlos, discutir con ellos como se discute con cualquier interlocutor de una argumentación…* nos dice Pereda que*, en el fondo la tarea filosófica está en reconstruir una y otra vez nuestra capacidad de juicio*[86].

Tal parece que en la lectura filosófica y en el interés que la filosofía pone en los textos, la cuestión de fondo radica en repensar argumentos para penetrar sobre los problemas que siempre varían en su argumentación y siempre están formulados por un miembro de la humanidad. La respuesta indirecta que esta propuesta otorga frente a los argumentos contextuados de Collinwood, Pocock y Skinner es que el objeto de la historia y el de la filosofía son diversos; en cuanto abordaje de los textos, la metodología de la historiografía es ineludible al filósofo, pero éste último penetra todavía más, siempre volviendo al contexto y teniendo en cuenta la intención del agente, pero llegando a penetrar sobre el problema que propone el argumento.

[86] Vale la pena confrontar la obra de José María Pérez Collados titulada *Los discursos políticos del México originario.* UNAM, 1998. El autor sigue la metodología de Pocock y de algunos otros de la escuela de Cambridge y es sumamente interesante ver cómo, desde la vía jurídica y sin atender a la escuela de Rovira y Velasco, es capaz de llegar a conclusiones similares a la hora de abordar el género *Discursos.* El mérito de la obra, por cierto carente de muchos elementos claves, está en que enfrenta los discursos argumentativamente, es decir se enfoca en la coherencia de la razonabilidad argumentativa del texto sin por ello dejar de acudir al contexto.

La controversia y la polémica aparecen, así como explicitaciones de las aporías a las que la razón humana accede para explicar el mundo y las realidades humanas desde un enfoque profundo, abierto, siempre distinto y reiterado a la vez. Skinner decía en su escrito que los textos no pueden traslaparse más allá de su tiempo y contexto, pero el imperativo era válido exclusivamente para aquellas intencionalidades humanas de índole práctica; la propuesta de Pereda acepta ese principio, aunque analiza al texto desde otra perspectiva: a la luz de los problemas y aporías que posa. ¿Qué son las dudas desde la perspectiva del discurso? ¿Qué son las interrogantes y los problemas planteados respecto a la condición humana de sus interlocutores presentes y pasados? Al dialogar, debatir y discutir, los razonamientos humanos se formulan de modo abierto, aun no implican juicios definitivos ni acciones concretas[87].

Sentencian, sí; pero es por las preguntas y por la formulación de dilemas y problemas por lo que Aristóteles decía que la poesía era más filosófica que la historia, porque ambas estaban vertidas en el terreno de *lo general*. Aristóteles no decía esto porque otorgase mayor estatuto de verdad a la poesía frente a la historia, sino porque, inserta la poesía en el ámbito de lo general, tenía una mirada más amplia y profunda, penetrando más los problemas de la realidad, mirando no tanto las soluciones sino el avance o el deterioro en la comprensión de los problemas[88]. Es así que la filosofía se aparta de la historia en cuanto que la historia queda atada a las particularidades de un contexto; en cambio es distinta a la poesía porque la filosofía busca establecer el nudo de los problemas para después acceder a la verdad dirimida. La poesía se inserta en la ficción y en esto se distinguen poesía y filosofía pues en la poesía rige la verosimilitud mientras que la historia y la filosofía buscan la verdad en distintas acepciones, una la verdad de lo argumentado esencialmente y la otra la verdad en la acción contextuada. La

[87] Es posible situarse en un nivel de discursos en el que uno penetra sobre las posibilidades argumentativas que enfrenta la disputa, esta es una duda metódica que habríamos de tener en cuenta pues las discusiones se realizan sobre tópicos comunes y sobre cuestiones opinables. Cfr. Aristóteles, *An prim,* I-13, 32a 18. *Por contingencia yo significo aquello que no es necesario y cuya supuesta existencia no implica nada imposible.*

[88] Cfr. Aristóteles. *Poética,* 4, 1448b 25-35.

primera enfatiza en la verdad que dice el sujeto, la segunda en la verdad o coherencia interna del argumento en el texto.

En *Meaning and Understanding*, Skinner concluye que, frente a dos textos separados por siglos, el lector no puede extraer nada relevante de la relación porque lo esencial de las soluciones de cada texto se remite a la circunstancia específica de cada agente. Proclamar verdad entre ellos sería enfocar verosímilmente los textos, es decir, hacer una narrativa poética o literaria de esa analogía. Empero, Skinner acepta que los textos clásicos, sobre todo los sociales, éticos, políticos y filosóficos, revelan –no una similitud– sino la esencial variedad de planteamientos frente a las convicciones políticas y las asunciones morales. Acepta que la variabilidad de conceptos en las distintas sociedades es muestra de que la historia del pensamiento arroja luces sobre algo esencialmente humano: lo problemático de su condición, la contingencia de sus planteamientos, siempre los mismos y siempre formulados de modo diverso, replanteándolos y reestructurándolos por la argumentación. Parece entonces que la forma de discurso del debate y la controversia es donde mejor se posibilita una lectura argumentada de los textos, por eso, las controversias y polémicas son relevantes al filósofo y se abordan desde la historia de las ideas, porque unen dos maneras de comprender la realidad, la histórica y la filosófica[89]. Para lograr esta peculiar interpretación conviene siempre tener en cuenta que se trata de textos separados en el tiempo y contexto, por lo que ha de regirlos la equivocidad lingüística pues los términos significan según el contexto de la tradición de la que emanan en cada caso. Así, no es posible realizar una hermenéutica adecuada de la argumentación del texto sin que se intercale el momento lingüístico: esto responde a la pregunta, por ejemplo, de ¿qué significado y sentido de *nominalismo* tiene el término que este autor aporta en este contexto y argumento? En este caso concreto del ejemplo que sugiero, ya autores como Oberman[90] han realizado la tarea de aportar los diversos significados que el

[89] Tully, *Meaning and Context*, pp. 66-67.

[90] Cfr. Oberman, A Heiko. *Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism.* Harvard, 1963. En dicho studio Oberman tiene el mérito de ubicar el nominalismo del siglo XVI analizando exhaustivamente los escritos de Gabriel Biel y su impacto en la época. Sobre el mismo tema conviene también confrontar el texto de Joshua Price. Jbu. edu/academic journal. "Luther´s doctrine of imputation: Nominalism vs Aristotelian Realism. Interesante acceso es el de

término *nominalismo* adquiere en las distintas tradiciones, por ejemplo en la medieval, renacentista, durante el siglo XVI etc., así que el intérprete tiene adelantada buena parte de la tarea; empero, esa contribución la tiene que llevar al terreno del texto que analiza, por ejemplo, en ocasión de un texto novohispano del siglo XVI, que evidentemente no alcanzó a analizar la interpretación de Oberman. Por ello, la tarea lingüística del filólogo, historiador de las ideas o filósofo adquiere cierta originalidad y no es mera repetición de lo dicho por los antecesores. En el texto, uno tiene que encontrar los elementos diferenciadores del término frente a los comunes del planteamiento que sigue esa tradición hasta asimilar el significado y el sentido que dio el autor al argumento[91].

Hacia una interpretación analógico-proporcional de los textos:

En este punto es en el que quiero llamar la atención sobre una aportación de la lógica medieval que posteriormente desarrolló el cardenal Tomás de Vio, Cayetano, sumamente oportuna para la metodología que buscamos al abordar un texto desde la historia de las ideas, aportación metodológica que Mauricio Beuchot ha desarrollado ampliamente. En su obra *De nominum analogía*[92], Cayetano sostiene que la noción de analogía que prevalece en Tomás de Aquino es la de proporción. Como sabemos, la tradición posterior a De Aquino ha dicho que, prioritariamente, la analogía cumbre del aquinate es la analogía de atribución, aquélla en la que todo lo que se dice se dice en orden a un primer analogado a partir del cual toda la realidad se sustenta y predica. Pero Cayetano, basándose en *De veritate* defiende que la

---

Neville, John. *Studies of political thought. From Jean Gerson to Grotius. 1414-1625* 2 ed. Cambridge University Press, 1935. En este viejo estudio vemos el replanteamiento adecuado de la historia de las ideas en torno al tema del derecho de gentes; el autor muestra cómo se debe al medioevo latino y a la Escuela de Salamanca con Fco. de Vitoria el adecuado planteamiento del derecho moderno.

[91] Para este momento relevante a la tarea de traducción en el enfoque filosófico al realizar la historia de las ideas, cfr. Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica, analogía y símbolo.* Herder, Madrid, 2004; *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil.* UNAM, México, 2006.

[92] Thomas de Vio Cardinalis Caietanus (1459-1534) Scripta Philosophica. *De nominum analogía. De conceptu entis. Opusculum* a P.N. Zammit, O.P. prius editum, et iterum recognovit P.H. Hering, O.P., Roma, apud Institutum Angelicum, 1952. En esta investigación sigo la edición y traducción castellana de Vicente Igual Luis. *La Analogía* (Estudio preliminar, traducción y notas a *De nominum analogía de Tomás de Vio, Cayetano.* PPU, Barcelona, 1989.

pluralidad entitativa aristotélica y no la deducción o emanación de la realidad a partir del ente divino[93]. Refiriendo a *De veritate, q. 2, a 11* sostiene que esa vía metafísica privilegia una visión ontológica horizontal frente a la metafísica jerárquico-vertical de atribución en autores cristianos como Alexandro de Afrodisia y Boecio. El texto en cuestión de Cayetano define la analogía de atribución así*: Análogas por atribución son aquéllas cosas cuyo nombre es común, sin embargo, la razón significada por ese nombre es la misma según el término y diversa según las relaciones con él: como lo sano que es un nombre común a la medicina, la orina y el animal… Hay por tanto, diversidad de relaciones e identidad del término de dichas relaciones.* De Vio enumera las condiciones que rigen la denominación por atribución: una denominación extrínseca, entendida formalmente, unidad numérica, el primer analogado está siempre presente en la noción de lo demás, hay ausencia de un significado único[94].

En contra parte, define la analogía de proporcionalidad como: *se llaman análogas según la proporcionalidad, aquéllas cosas cuyo nombre es común y la razón significada por ese nombre es proporcionalmente la misma.* O también: *se llaman análogas según la proporcionalidad aquellas cosas cuyo nombre es común y la razón significada por ese nombre es semejante según la proporción. Así el ver con visión corporal y el ver intelectualmente, se llaman con el nombre común de ver; porque, así como el entender ofrece la cosa al alma, así el ver ofrece al cuerpo animado.*

Cayetano sostiene después que los filósofos trasladaron el nombre de proporción a toda relación de capacidad, medida o conformidad extendiendo la proporcionalidad a toda semejanza de relaciones. Y considera que hay primacía de la analogía de proporcionalidad por su dignidad y por su nombre explicando que Santo Tomás, en el *Comentario a las Sentencias,* lib. I, dist. 19, q 5, a 2 ad 1 llama a esta analogía según el ser y según la intención. Después explica el modo en que se conocen los términos análogos: *el concepto del nombre análogo abstrae no como lo que es propiamente en sí,*

[93] Atribuyendo a éste por participación a todas las creaturas como lo había dicho gran parte de la tradición latina medieval.

[94] Cayetano, cap. II, p. 97 y ss.

sino como lo que es uno según la proporción, o sea, como lo que es semejante según las proporciones abstrae de muchos considerados absolutamente[95].

De acuerdo con este criterio, autores como B. Montagnes[96] han sostenido que en *De veritate, q. 2 a. 11, esta analogía se presenta bajo dos formas de las cuales la una debe ser excluida mientras que la otra se aplica a las relaciones de los seres con Dios, la primera que Tomás llama convenientia proportionis y la segunda que llama convenientia proportionalitis, y que nosotros podemos designar como la comunidad de relación y la comunidad de proporción.* El punto de ésta es comprender el doble valor de la proporcionalidad: una metafórica extrínseca que da lugar a la verosimilitud poética, y otra de proporcionalidad intrínseca, que Cayetano denomina proporcionalidad propia. Gracias a esta distinción cabe decir que, de acuerdo a De Aquino, se dan dos versiones o modos de interpretar al ser, como analogía de proporción *secundum esse* y como analogía de proporción *secundum intentionem.* Para efectos del tema que nos convoca la cuestión clave está en que distingue dos maneras de interpretar las cosas que se dirimen en el uso de los términos en un argumento y en las intenciones del autor del texto al usar ese término; la metodología de proporcionalidad propia permite analizar argumentos distintos que se dieron en un contexto diverso pero de los que podemos extraer una relación de igualdad proporcional analizando la veracidad de los significados sin caer en una interpretación ficticia o verosímil. Es verdad que en el caso de Cayetano y para Tomás de Aquino esta analogía de los nombres se realizó específicamente con un enfoque metafísico de los términos –su correspondencia o no al ser– y el ente textual, histórico o argumentado se distingue precisamente de estas entidades metafísicas, pero –valga la analogía para los términos análogos cayetanienses– el traslape puede darse teniendo en cuenta las diferencias entre las entidades poéticas verosímiles y las entidades históricas de tipo intencional frente a las enunciadas en argumentaciones filosóficas donde los términos pretenden mostrar el significado real que el autor les ha conferido. Mauricio Beuchot ha retomado actualmente esta cuestión medieval adaptándola a la

[95] Cayetano, p.116.

[96] Montagnes, B., *La doctrine de l´analogie de l´etre d´apres Thomas d´Aquin.* Lovaina, Publ. Universitaires, 1963.

metodología que denomina *hermenéutica analógica* como una solución al problema de la interpretación de los textos pues considera que ella tiene el beneficio de priorizar la equivocidad –lo que en palabras de Skinner implicaría decir que mantiene las diferencias de tiempo y contexto en cada uno de los argumentos que analiza el filósofo con diferencia temporal y contextual– a la vez que permite traer al presente argumentos pasados que tienen algo que decir al filósofo, esta *presencialización* de los argumentos de textos del pasado ha logrado condiciones que eximen del peligro de interpretar anacrónicamente. Son muchísimos los textos que Beuchot ha desarrollado en torno a esta metodología, aunque quizás el más relevante para nuestro apartado sea la discusión compilada por José Rubén Sanabria y el propio Beuchot en *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*[97] pero más interesante sería que, aunadas a las contribuciones indispensables de Beuchot, nos remitiéramos también a Aristóteles, De Aquino y Cayetano, profundizando más el uso de los términos que analizamos en el enfoque de historia de las ideas, términos como *nominalismo, republicanismo, aristotelismo, humanismo, liberalismo o conservadurismo* para comprender así los alcances hermenéuticos de la analogía. Especialmente valiosas en el campo de la argumentación resultan las discusiones con Beuchot de Carlos Pereda, Alejandro Tomasini, Bolívar Echeverría y Raúl Alcalá, entre otros. Estos diálogos y controversias tienen el beneficio de insertarse en el tema que nos ocupa: cómo abordar un texto. El beneficio de las cuestiones que aquí planteo, tanto desde las contribuciones de Carmen Rovira en torno a cómo hacer filosofía a través de discursos[98], como desde las contribuciones de Ambrosio Velasco[99] quien además de habernos introducido a filósofos e

[97] Universidad Iberoamericana, 1997, también valdría la pena ver las discusiones en *Diálogos con Mauricio Beuchot sobre la Analogía.* Universidad Iberoamericana, 1998. Sobre la relación entre hermenéutica e historia cfr. Beuchot, Mauricio. *La Hermenéutica analógica en la Historia.* UNSTA, Tucumán Argentina, 2010.

[98] Cfr. Relevante a este problema es la *Introducción* de Ma. Del Carmen Rovira Gaspar en *Pensamiento filosófico mexicano. Siglo XIX y primeros años del XX. Antología.* (Compiladora Ma. del Carmen Rovira Gaspar) vols. 1 y 2 UNAM. México, 1998 Y 1999 respectivamente, reeditados por la Universidad Autónoma de Querétaro, la UNAM y la Complutense de Madrid en 2012, véase también *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México,* UNAM, 1997.

[99] Cfr. Velasco, Ambrosio, "Las ideas republicanas para una nación multicultural" en *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz.* UNAM, 2007 y especialmente su libro *La persistencia del*

historiadores de las ideas mexicanos en las contribuciones metodológicas de la escuela de Cambridge – nos ha aportado la idea de tradiciones[100].

El mérito de esta metodología es de doble beneficio: por un lado aporta cuestiones de método y contenido que destraban –aunque parcialmente– el problema constante que se ha dado entre filósofos historiadores y analíticos asépticos; por otro, apunta a la recuperación de una metodología de raigambre, es decir, operada desde la propia memoria argumental, pues sería un contrasentido –por cierto harto frecuente entre los académicos mexicanos– que para recuperar las propias tradiciones filosóficas se acudiese a patrones extranjeros que no tuviesen en cuenta la asimilación operada por la tradición mexicana.

La tradicional pugna entre filosofía e historia se dice que comenzó desde que el enfoque de la *Crítica de la Razón Pura* kantiana separó ambas ciencias volviendo a juntarlas Hegel en sus *Lecciones de Filosofía*; pero el problema es mucho más viejo y profundo, se trata de un problema permanente en la filosofía que se anticipó desde que Aristóteles unió retórica, política y filosofía frente a Platón separando a esta última de la historia, evolucionando el concepto hasta Cicerón y recuperándose en el renacimiento frente a la separación que hizo Boecio y que heredó a la tradición latina medieval. Así que proponer recuperar las tradiciones desde la reflexión mexicana no es una cuestión de regionalismos ni un deseo de exclusión a las propuestas extranjeras; se trata de marcar la solución a un problema universal de la filosofía como opuesta a la historia y separada de la retórica en aras de una asepsia escolar[101].

---

humanismo republicano. UNAM, 2009.

[100] Aunado a lo que se ha dicho de la propuesta de Carlos Pereda para realizar una lectura argumentada de los textos ayudándonos a salvar con ello la separación entre analíticos e historiadores de las ideas, como relevante también es la contribución de Mauricio Beuchot al rescatar y desarrollar las posibilidades de la hermenéutica analógica, pues la analogía de proporcionalidad es un enfoque que permite asimilar esta metodología permitiéndonos recuperar nuestras tradiciones filosóficas escritas.

[101] Muchos de los autores mencionados aquí han estudiado en el extranjero y algunos de ellos se formaron con metodologías distintas como es el caso de la formación analítica de Luis Villoro y de autores como Beuchot, Pereda y podríamos aquí incluir a Guillermo Hurtado aunque no me haya ocupado por ahora de sus propuestas; se trata de pensadores que se han dedicado a reflexionar sobre la cultura y filosofía mexicana, sobre sus aportaciones y vicios, detectando las tradiciones desde las que opera y reflexiona. Hay una larga tradición mexicana que ha argumentado sobre el problema

En esta problemática Ambrosio Velasco ha dado un paso adelante frente a la contribución de Ma. del Carmen Rovira. Como he mencionado con anterioridad, en Rovira, discípula crítica de José Gaos, asistimos a una clasificación de los tópicos filosóficos para realizar una historia de las ideas sistemática. Sus contribuciones permitieron que se clasificaran en el género *discursos* las obras mexicanas de filosofía del siglo XIX y primeros años del XX aportándole racionalidad a un sinnúmero de obras sueltas y dispersas sin registro alguno en México. De esa labor arrancó Ambrosio Velasco para hacer conciencia filosófica y memoria argumental: la propuesta de Velasco está en rastrear las tradiciones filosóficas de México recuperando la vía política, filosófica y moral que las caracteriza. Velasco[102] aporta la metodología historiográfica necesaria para enfrentar los textos de modo contextuado bajo la óptica de *tradiciones*. Siguiendo las contribuciones de Pocock y Skinner, Velasco desmitifica el abordaje oficial decimonónico recuperando una larga tradición grecolatina y medieval en México[103].

El proceso de recuperación está ahí y vale la pena seguirlo. Pero pienso que esa tarea tiene que enfrentarse prioritariamente desde la lingüística pues, como sostiene la escuela de Cambridge, los términos evolucionan en

---

de la filosofía y la historia de las ideas en ocasión de la recuperación de nuestros textos y tradiciones filosóficas. En esta tónica cabe mencionar que recientemente apareció el texto sobre Laura Benítez y sus aportaciones en este campo: *La filosofía moderna en la obra de Laura Benítez,* coordinado por José de Lira Bautista, UNAM, 2012, en el que autores como Victórico Muñoz González y Ana Laura Gómez y Montes de Oca reflexionan sobre las aportaciones de Benítez a historia de las ideas, cfr. "La idea de historia (en México) en Laura Benítez" pp. 117-125.

[102] Para Pereda "la memoria argumental" se constituye a través de esas *conexiones estrechas... que hacen suponer una continuidad no accidental, profunda de la historia del pensamiento*. Esa relevancia que subsiste y que se descubre en una "lectura argumentada" es lo que permite superar el anacronismo filosófico cuestionado por Skinner. Ambrosio plantea algo muy similar, en la disputa entre Strauss y Skinner, el primero defiende la universalidad de ciertas ideas y Skinner, el contextualismo; es entre esos dos polos donde Ambrosio ubica la noción de MacIntyre de "tradiciones racionales de investigación" para no suponer el universalismo de las ideas, lo que supone que la continuidad es la evolución de dichas tradiciones, lo que él llama su capacidad heurística, la capacidad de superar sus crisis epistemológicas. Así propone el diálogo entre la tradición y su pasado, y, asimismo, el diálogo con tradiciones diversas.

[103] Imbuido en enfoques interdisciplinares, Ambrosio convocó a historiadores, literatos, filósofos de muy diversas filiaciones, filólogos y analíticos duros para replantear transversalmente la aproximación filosófica desde las condiciones que marca la historiografía. Cfr. Proyecto PAPIIT IN 403013: Controversias en el desarrollo histórico de la filosofía mexicana, dirigido por Ambrosio Velasco Gómez.

el tiempo y contexto y hemos de atender a su significado específico para evitar caer en anacronismos. En esto, el abordaje de la lógica y teoría del lenguaje aristotélicos a partir de *Las categorías* y el *De la interpretación* serían una contribución importante. También la interpretación cayetaniense sobre la *analogía de los nombres*[104].

El punto de partida es una obviedad: el entrelazamiento entre filósofos e historiadores sin que confundan las competencias respectivas, excluyendo al mismo tiempo de la filosofía, las argumentaciones verosímiles impropias.

[104] Hay indicios de que esto se está logrando; los últimos libros de Guillermo Hurtado apuntan a un genuino interés por este desarrollo argumental, también está el camino abierto por Laura Benítez desde que fue capaz de llevar sus estudios de racionalismo cartesiano al ámbito de los textos de Carlos de Sigüenza y Góngora. Pese a que, como demostraré en esta obra, Sigüenza aún introduce criterios aristotélicos en sus refutaciones.

SEGUNDA PARTE

EL ARISTOTELISMO Y SUS TRADICIONES

Capítulo II
Los distintos aristotelismos en la España del siglo XVI

II.1 El corpus aristotélico: antecedentes y recepción en Nueva España

Analicemos en primer lugar, desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, el contexto del aristotelismo previo a Nueva España para establecer el estado de la cuestión que nos ocupa. Posteriormente, hagamos un análisis de la recepción aristotélica en Nueva España para en el tercer y cuarto capítulos de la obra, coronar nuestra investigación con una *filosofía argumentada,* detectando allí los argumentos aristotélicos recibidos, transformados y transmitidos a las siguientes generaciones para, reconstruyéndolos, ver si efectivamente aportan algo a nuestra circunstancia. Pero, para introducimos en esta complicada vía que es la del rastreo de los antecedentes y las asimilaciones, precisemos que abordamos a estos desde la óptica de las tradiciones: para señalar la influencia de cada tema en la Nueva España retrocederemos a su origen y evolución eidética para, al final, conectar con el fenómeno novohispano que nos ocupa. Este procedimiento será el método utilizado recurrente en el capítulo con el fin de encuadrar contextualmente cada una de las problemáticas tratadas.

Antecedentes generales del aristotelismo

Un punto de partida en la consideración del aristotelismo novohispano es el rastreo de sus antecedentes, realizando una breve historia explicativa del aristotelismo oriental, latino y renacentista pues, así como en el apartado anterior se nos impuso la necesidad de considerar la mentalidad hispánica previa a la conquista, se impone ahora el rastreo de los antecedentes del aristotelismo de la época; sólo mediante el análisis de la recepción del *Corpus* aristotélico podremos adentrarnos en la formulación del aristotelismo novohispano. Con esta metodología detectaremos por qué razones se adoptaron ciertas vías aristotélicas en Nueva España en detrimento de otras. Pero la metodología de la historia explicativa tiene también sus problemas; en general, los investigadores del pensamiento novohispano omiten ese tedioso punto de partida, y analizan la filiación filosófica de un autor según su mayor proximidad con los maestros fundadores de escuelas,

por ejemplo, de Agustín de Hipona –en especial teniendo la *Ciudad de Dios* como referente– y en otras ocasiones se decide la influencia de Tomás de Aquino por pertenecer el autor a la orden de los dominicos que coronó por dos veces la escolástica, en el siglo XII y en el XVI español; en otras ocasiones se opta por Escoto según la simpatía franciscana argumentando que fueron los primeros en llegar a América y que las crónicas fundacionales fueron de ellos como efectivamente ocurrió; pero este modo de filiar un texto es falaz, por ejemplo, Alonso de la Veracruz se acerca más a Tomás que muchos hermanos de su orden cuando él es agustino. Por otro lado, los mismos franciscanos pueden tener planteamientos filosóficos francamente opuestos, como es el caso de Sahagún, tan naturalista cuando otros de su orden tienen argumentaciones agustinianas e incluso bonaventurenses. En todos estos casos, lo que ocurre es que tratamos con textos que citan autoridades como referentes obligados y comunes de la época sin necesariamente afiliarse a ellos, o autores que refirieron a textos y pasajes de memoria sin literalidad específica; debe tomarse en cuenta que estamos tratando con generaciones comunes que comparten una mentalidad y categorías de raigambre cristiana y escritural, con influencia grecolatina, un ideario medieval y un sentido análogo de la vida. Así como en el siglo XXI no podríamos entender el imaginario de la época sin los valores de la democracia –creamos en ella o no como forma de gobierno, pero teniéndola como dogma en cuanto la igualdad, y a los derechos humanos como el paradigma y sentido relativo de la verdad– del siglo XIII al XVI la impronta de la cristiandad medieval con sus valores y categorías fue la mentalidad común de sus pensadores. Por estas variables surge la necesidad de reiterar que, si queremos precisar influencias específicas de Aristóteles en los novohispanos, tenemos que ceder el paso de planteamientos comunes para adentrarnos en los contenidos argumentales; de allí la necesidad de establecer el tipo de aristotelismo que tenían los primeros textos. Ese es el itinerario.

Comencemos por la génesis del aristotelismo: ¿Cuáles fueron las distintas vías aristotélicas de la tradición medieval?[105]

[105] Gilson, Etienne, *La filosofía en la edad media.* Gredos, Madrid, 1972, p. 353; Saranyana, Josep-Ignasi. *La filosofía medieval.* EUNSA, Pamplona, 2007, p. 26; Beuchot, Mauricio. *Historia de la filosofía medieval.* FCE, México, 2013. He disertado sobre este punto en varios artículos, por ejem-

¿Cuál era el aristotelismo renacentista al momento del descubrimiento y la colonia? ¿Qué tipo de aristotelismo era el que había en España, tanto en la Universidad de Salamanca como en las universidades que formaron a nuestros primeros pensadores? Intentaremos exponer aquí un esbozo esquemático de estas etapas respondiendo a las preguntas formuladas con la intención de probar al lector la importancia del aristotelismo en la época que nos ocupa.

Comencemos por el aristotelismo medieval latino, del que cabe decir, como bien ha señalado Etienne Gilson, *la alta edad media puede rastrearse como la pugna de las distintas interpretaciones que se hicieron de Aristóteles*[106].

Como sabemos, el destino de las obras de Aristóteles desde su muerte hasta el renacimiento, fue particular. Aristóteles escribió obra en diálogos durante su estancia de veinte años en la *Academia* siendo discípulo de Platón. Allí comenzó a redactar sus obras lógicas y algunos de los libros de la *Metafísica*. Desde esa época la filosofía aristotélica estuvo influida por Platón, fuese para seguirlo o fuese para apartarse de él en algunos argumentos. Después de su estancia en la *Academia*, en especial durante su estancia en la isla de Lesbos, Aristóteles redactó sus obras naturalistas, y a su regreso al *Liceo,* se enfocó más bien en problemas de filosofía social y política, continuó escribiendo sus libros de la *Metafísica,* y maduró temas naturales de física y su planteamiento ético. Hoy sabemos que el *Corpus* aristotélico no fue formado por él y que sus *escritos* eran apuntes de clase que tomaron

---

plo, conviene confrontar, Aspe Armella, Virginia, "Las distintas vías aristotélicas de la tradición medieval", en *El saber filosófico*. AFILOMEX-Siglo XXI, México, 2007, pp. 219-239.

[106] Gilson, Etienne, *La filosofía en la Edad Media.* Gredos, Madrid. 1972, p. 364. Una obra clave para entender la importancia del aristotelismo medieval es la de Émile Bréhier, *Philosphie du Moyen Age,* París, Albin Michel, 1937; pero estudios recientes que siguen la línea de Kristeller, Schmitt, Oberman y Lohr, Haskins y Quirinus, han profundizado más sobre la cuestión, y sobre el aristotelismo renacentista; en su momento trataré de estos autores y obra cuya escuela fundó Kristeller aunque le faltó dar más crédito a la vía francesa anterior a él que fue la que había comenzado el rescate. Cfr. Kristeller, Paul. *The Classical and Renaissance Thought,* Harvard University Press, Cambridge, 1955. También cfr. Schmitt, Charles, *Aristotle and the Renaissance,* Harvard University Press, Cambridge, 1983. Y Lohr, Charles H, *Commentateurs d´Aristote au moyen-age latin,* Vestigia, París, 1994. En especial, Lohr es quien ha seguido acrecentando información sobre la influencia de Aristóteles en el medioevo; los otros dos autores desarrollan más la vía latina. Una estancia en la biblioteca de la Universidad de Columbia en Manhattan, NY, en 2010, me permitió conocer los textos de todos estos autores, cruciales en mi investigación, que iré mencionando en su momento.

sus alumnos. También sabemos que la filosofía aristotélica tiene un hilo conductor desde los escritos de tiempos de la *Academia* hasta su muerte. Sin embargo, hipótesis como la interpretación *genético-evolutiva* de W. Jaëger[107] han decrecido paulatinamente para en cambio apoyar el criterio hermenéutico de Giovanni Reale quien sostuvo que hay más coincidencias que diferencias entre Platón y Aristóteles[108]; empero, la tesis de Reale debe matizarse, pues no cabe una interpretación lineal entre ambos autores. La fragmentación y separación del actual *Corpus* aristotélico ha llevado paulatinamente a los especialistas a sostener la imposibilidad de una cronología de sus obras, el rechazo a la interpretación sistemática de la filosofía de Aristóteles privilegiándose mejor la aproximación aporética. Lo que es un hecho, es que Aristóteles comenzó a escribir sus obras lógicas en tiempos de la *Academia* y que hay un paralelismo entre los *Tópicos* y los *Analíticos* tanto cronológicamente como en el contenido. Diversos autores actuales han optado por acercar a Aristóteles más hacia Platón de lo que en realidad era intención del discípulo. Lo mismo ocurrió durante la baja edad media latina en que sólo se conoció parcialmente el *Corpus*. Lo que más llamó la atención al principio del medioevo fueron las obras lógicas del Estagirita, después se conoció el *De Anima*, la *Física,* y casi el *Corpus* completo, pero, en el caso de la *Metafísica,* por ejemplo, se la consideraba una obra de lógica, y respecto a la *Poética* se la separó recién muerto Aristóteles y se recuperó hasta el renacimiento, en cambio sí la conocieron los árabes. En oriente ocurrió curiosamente lo mismo, primero se conocieron las obras lógicas, pero después entraron las naturalistas y el resto del *Corpus*. El *Corpus* completo y la interpretación del auténtico Aristóteles, no llegan al medioevo latino hasta el siglo XII mientras que la tradición oriental es anterior, aunque tiene también una impronta platónica excesiva hasta que Averroes consolida la adecuada interpretación a las obras del Estagirita. *Grosso modo* los antecedentes fueron estos: el primer comentador de las obras de

---

[107] Jaëger, Werner. *Aristóteles.* FCE, México, (1 ed. 1923) 2000, pp. 194-223; Barnes, Jonathan. *Aristotle.* A Cambridge Companion, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 17. Ackrill, J. L, (ed.) *A New Aristotelian Reader.* Princeton University Press, New Jersey, 1987. Düring, Ingemar. *Aristotle.* UNAM. México, 1990. (1 ed. En alemán, 1966), p. 361.

[108] Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles.* Herder, Barcelona, 1985, pp. 11-43.

Aristóteles fue Alejandro de Afrodisia, quien en el siglo I hizo una lectura platónico-estoica de su pensamiento[109]; siendo converso, Alejandro filtró en sus traducciones y comentarios categorías de su incipiente formación cristiana con clara y cercana influencia hebrea y helena[110].

A comienzos de la Escuela Alejandrina surgió el segundo vuelco en la interpretación de Aristóteles, ella estaba conformada por traductores judíos conversos y helenizados como Filón de Alejandría que empaparon de platonismo, categorías estoicas, y el saber de las *Epístolas*, las interpretaciones del *Corpus*, dándole incluso a algunos pasajes componentes neoplatónicos. En todos esos intérpretes, la influencia del *Timeo* de Platón se entrelazó con la tradición veterotestamentaria, en especial con el *Génesis*. De ellos, Cicerón y Plotino incorporaron posteriormente en sus traducciones la interpretación platónica del *Corpus*, y fue así que Agustín de Hipona realizó su filosofía cristiana desde suelo neoplatónico, aunque recibió cierta impronta aristotélica filtrada por sus lecturas del *Horacio* de Cicerón, todo esto pasándolo a Boecio, quien al traducir del griego al latín algunas obras del Estagirita, lo hizo con ese criterio[111]. Las tres grandes influencias del medioevo latino son Agustín de Hipona, Boecio de Dacia, e Isidoro de Sevilla; estos autores pasaron los *habitus* intelectuales a la alta Edad Media con las consabidas maneras de interpretar que venimos señalando.

Por el lado de oriente, el pensamiento aristotélico comenzó su influencia a través de la escuela de Alejandría, y ésta se consolidó desde que se cerraron las escuelas filosóficas de Atenas en el 527 d.C., debido al edicto imperial de Justiniano. Desde los primeros siglos, la influencia de Aristóteles y sus obras sigue también un derrotero peculiar en el llamado *otro medioevo:* ellas pasan a la escuela de Edesa en Mesopotamia, de allí a Persia y, por último,

---

[109] Cfr. Arnaldez, Roger. *Aspects de la pensé musulmane.* Vrin, París, 1987, pp. 235-236; López-Farjeat, Luis Xavier. Colección ¿Qué sé?, Publicaciones Cruz. México, 2007, p. 43.

[110] La incorporación del cristianismo al helenismo la investigó Aimé Puech a principios del siglo XX en su obra *Histoire de la litterature grecque-crétienne depuis les origins jusq´a le fin du IVeme siecle.* eds, Les Belles-lettres, París, 1928. Actualmente Sörabji, Richard, en *The Phiposophy of the Commentators 200-600 ad.* Vol. I, Cornell, se ha dedicado al tema potenciando compilaciones con investigaciones de especialistas como es el caso de la obra mencionada. Cabe señalar en ese esfuerzo, por ejemplo, los estudios de Blumenthal, H.J, "Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity", *Interpretations of De Anima,* Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1996, pp. 35-97.

[111] Saranyana, Josep-Ignasi. *La filosofía medieval,* pp. 65-66.

llegan a Siria. El pensamiento aristotélico empapó, desde entonces, los criterios orientales, y, cuando el islam reemplazó al cristianismo, fueron los filósofos sirios y árabes los que pasarían las enseñanzas del *Corpus* a Europa, en especial, éstas entran a través de la escuela de traductores de Toledo hasta la Universidad de París. Pero las traducciones árabes del *Corpus* también venían empapadas de interpretaciones religiosas, ahora basadas en el *Corán*. Los árabes interpretaron la teoría metafísica del primer motor de Aristóteles a la luz del Dios omnipotente islámico. Se trataba de un Dios garante y sustento de toda la realidad natural por el que el mundo no tenía sentido en sí mismo sino desde Dios; vemos fortalecida otra vez con este criterio, la tesis del platonismo aristotélico, pues esa manera de concebir al mundo remitía necesariamente a una visión trascendente. Como hemos dicho, el aristotelismo oriental entró a Europa en el siglo XII a través de la España de los califas musulmanes; y con esto, llegamos a la pertinencia de traer a tema la tradición árabe de Aristóteles para efectos novohispanos[112]. Los califas musulmanes de España fueron influidos por la línea aristotélica de Alkindi y de Alfarabi[113]. Este último (950 d.C.) escribió *Concordia entre Platón y Aristóteles*[114], la obra fue duramente criticada por

[112] Insisto en el enfoque de una historia de la tradición. Después de las contribuciones de la Escuela de los Anales francesa en la que autores como Jacques Le Goff en *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval* y en la obra *L´imaginaire medieval,* así como en los textos de Michel De Certeau en: *La escritura de la historia,* y de Kristof Ponian en: *L´orde du temps,* la hermenéutica de la cultura y la historia intelectual han venido a fortalecer la metodología de la historia de las ideas de José Gaos para rescatar el pensamiento novohispano. Todos estos autores parten de la obra de Gadamer, *Verdad y método* para preguntarse ¿Cómo es que los medievales se representaron las ideas y tenían su imaginario intelectual? Un esfuerzo de este ejercicio en México ha sido realizado por Alfonso Mendiola en su obra *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca, verdad historiográfica,* UIA, México, 1995, p. 171. Pero el ejercicio de Mendiola parte desde las crónicas, lo que intento en este trabajo es llevarlo al nivel de los textos filosóficos.

[113] Ya desde Alfarabi aparece la idea de que la filosofía es demostrativa y que la religión muestra las mismas verdades, pero con un lenguaje simbólico. De acuerdo con el criterio de López Farjeat, Alfarabi es un gran lógico cuyos comentarios sobre el *Organon* aristotélico –que fueron completos– tienen ya una adecuada interpretación. Por ejemplo, cfr. "La inmortalidad del alma en la *Theologia* del pseudo-Aristóteles y su papel en la filosofía de al-Farabi", *Revista de estudios de Asia y África,* COLMEX, México, 2005.

[114] La interpretación platónica de Aristóteles fue duramente criticada por Trendelenburg a principios del siglo XX; dicha postura asentó definitivamente la adecuada línea hermenéutica de Aristóteles; empero, desde la década de los sesentas del siglo XX se ha retomado la interpretación platónico aristotélica entre arabistas, por ejemplo en Arnaldez, Roger. "Pensée et langage dans la philosophie

Al Gazali en el siglo X, pero por razones de religiosidad musulmana. Es evidente que a los califas les tenía sin cuidado la interpretación aristotélica, pero el modo de relacionar a Platón con Aristóteles sí incidía en sus políticas pues, por ejemplo, Al Gazali rechazaba la filosofía racional de corte aristotélico porque consideraba que, en la religión islámica, la filosofía árabe debía entenderse como el viaje del alma hacia Dios. En la medida que uno u otro gobernante tenía un proyecto político diverso, estas tesis incidían públicamente[115]. Avempace, por ejemplo, filósofo español zaragozano y musulmán, se oponía el espiritualismo de Al Gazali[116] promoviendo una ilustración racionalista, su manera de concebir la filosofía daba con un pensamiento político diverso; mientras que Al Gazali pertenecía a una secta fundamentalista –los *mutakallims*– que promovía control y espiritualización de todos los valores del mundo propiciando exclusivamente la vía religiosa, los *kalam* fomentaban un sentido naturalista de la organización política[117]. Cuando durante el siglo XII, Avempace pasa a España la filosofía arábigo-aristotélica, el estado de la cuestión del aristotelismo presenta ya

d' Alfarabi", *Al Farabi´s books of letters,* Beirut, ed. Mushin. Mahdi, 1969. Ver también Pensée et langage dans la philosophie de Fārābī [à propos du Kitāb al-Ḥurūf]," in *Studia Islamica* 45, 1977, pp. 57–65 El libro de Chittic William C. *The Heart of Islamic Philosophy,* Oxford Univerity Press, 2007, expone las tesis neoplatónicas fundamentales del pensamiento islámico. Es interesante revisar las interpretaciones de la integración cristiana y musulmana en España pues hay variables cruciales. Para López Farjeat la mayor parte de la sociedad hispánica se adaptó a los usos musulmanes y los cristianos fueron tolerados en convivencia pacífica. Cfr. López Farjeat, Luis Xavier, *Filosofía árabe islámica.* Publicaciones Cruz, México, 2007, p. 99.

[115] Pero Al-Gazali ya es una via media entre la religiosidad islámica y la filosofía. En su tratado *La deliberación de los errores,* explica que después de la ciencia del *kalam* se adentró en la ciencia filosófica (punto 25) divide a los filósofos en materialistas, naturalistas y teístas poniendo a Sócrates, Platón y Aristóteles en la última clasificación (puntos 29-35). Después clasifica las ciencias filosóficas aceptándolas (puntos 36-39), para al final conciliar razón y fe aunque previniendo de posibles errores racionalistas. Cfr. Al-Gazali, *Deliverance from Error* (Translated with related Works by Richard J. Mc Carthy, S.J, American, University of Beirut), Wayne, Boston, 1980. El tratado cuenta con 158 puntos.

[116] Pero hemos visto que su postura es ya moderada, aunque todo saber tenía que estar subordinado a Dios y sus enseñanzas y no era racionalista.

[117] En franca separación con la subordinación que buscaba Al-Gazali. Para ratrear la evolución de la filosofía greco-helénica en el islam, cfr. Ponce Guadián, Arturo. "La transmisión de la filosofía greco-helénica en el islam y la difusión e influencia del pensamiento de Averroes (Ibn Rusd) en la Europa medieval", en: *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España.* Aspe Armella, Virginia. Zorroza, Ma. Idoya. (editoras) EUNSA, Pamplona, 2014, pp. 19-46.

diversas maneras de concebir el fin de la comunidad[118]. Veamos pues los antecedentes a este paso para comprender bien el derrotero del *Corpus* y sus implicaciones.

Dos grandes grupos árabes se ocuparon de Aristóteles y sus obras en el pensamiento de la ilustración oriental; el primero para promoverlo, el segundo para apartarlo del imaginario musulmán: el grupo que se apartó de la ortodoxia musulmana para enfatizar el racionalismo aristotélico –*los kalam*– promovía la primera interpretación; pero estaban en contraparte los –*mutazilíes*– los esencialmente religiosos. El padre de la formulación filosófica musulmana durante el siglo IX fue Alkindi; su sucesor, Alfarabi, fue un místico *soufi* con tendencia religiosa que enfatizaba la interpretación platónica del *Corpus* siguiendo más la línea de Alejandro de Afrodisia que la de Aristóteles mismo. Desde Alkindi, la filosofía aristotélico-árabiga se caracterizó por el esfuerzo por compaginar el creacionismo musulmán con la tesis aristotélica de la eternidad del mundo[119].

El que los árabes musulmanes hayan conocido antes que el medioevo latino todas las obras del *Organon* completas, incluida la *Poética,* tuvo una diversa repercusión y este punto es relevante a tener en cuenta en la circunstancia hispánica y su influencia posterior en la Nueva; por ejemplo, en los musulmanes se prohibió hasta el siglo X la obra *Analíticos posteriores* por el peligro que presentaba a su religión el énfasis en el conocimiento demostrativo. Hacia el siglo X, es gracias a *Abu Bishr Mata,* que ya se cuenta con el conocimiento completo del *Organon* incluidos los *Analíticos*, cuando en

[118] Un esfuerzo reciente con importante rastreo es la obra de Arturo Ponce Guadián, *Ibn Jaldún: la tradición aristotélica de la "Ciencia nueva"*, El Colegio de México, 2011. El autor hace una historia intelectual de la educación tradicional islámica y de la formación filosófica de Jaldún (Túnez, 1332-El Cairo, 1406) y es el especialista más relevante en México si queremos seguir la síntesis cultural de las grandes corrientes que conformaron la tradición filosófica griega en el entorno político árabe y la tradición religiosa islámica que culminó con el al-Ándalus hispánico y del norte de África. Ponce Guadián demuestra en sus escritos que en Ibn Jaldún se da por primera vez, en la filosofía árabe, una concepción de la historia de la filosofía con racionalidad en el acontecer histórico; el análisis es relevante tanto para la filosofía islámica como para las implicaciones españolas del siglo XV y XVI, ya que se trata de la metodología para una ciencia nueva a la manera de Giambattista Vico, pero la de Ibn Jaldún realizada con anterioridad.

[119] Cfr. "Las distintas vías aristotélicas de la tradición medieval" artículo que sigue puntualmente esta investigación en: *El saber filosófico antiguo y moderno*, coordinadores Jorge Martínez Contreras. Aura Ponce de León. Siglo XXI editores, México, 2007, pp. 224 y ss.

cambio, en el medioevo latino se mantiene la interpretación del *Organon* de Alejandro de Afrodisia hasta el siglo XII en que entra desde Toledo hasta París el aristotelismo árabe; es decir, el medioevo latino carece de una visión completa del *Organon* hasta el siglo XII, e incluso de la *Poética* hasta el renacimiento. Por esto cabe señalar una mayor madurez y conocimiento de los árabes en cuanto al pensamiento aristotélico, aunque se ha soslayado el aristotelismo latino excesivamente y merece matizarse esta interpretación pues, salvo por el caso de Averroes, no está muy claro qué parte tuvo mayor asepsia en la interpretación[120].

Por eso, Alkindi interpretó el tema del intelecto agente aristotélico como un intelecto siempre en acto, único y el mismo para todos los hombres, intelecto separado a ellos pues el término griego *xoristón* lo tradujo como separación absoluta y no como autonomía de la operación cognoscitiva[121]. Con dicha interpretación, Alkindi intentaba resolver la oposición entre fe y razón, pues la idea de un intelecto autónomo e inmanente al ser humano comprometía la iluminación divina y la unidad del conocimiento entre los hombres. El problema de la oposición entre razón y fe, teniendo como marco la interpretación del pensamiento aristotélico, fue resuelto definitivamente por Averroes quien concluyó acertadamente que, de acuerdo al tratado *Del Alma* de Aristóteles, el intelecto agente es uno en cada individuo y que era falsa la tesis de un intelecto agente común y separado[122]. Ahora bien, no toda la tradición aristotélico-arábiga interpretó las obras de Aristóteles de la misma manera, de Alfarabi se influyó Avicena quien presenta una vía media entre la interpretación naturalista del pensamiento

---

[120] Estudios recientes de López Farjeat, Luis Xavier: "Las relaciones entre gramática y lógica en el pensamiento árabe durante el siglo X", *Methexis XVIII,* 2005, pp. 119-135, y cfr. Versteegh, Kees, "The debate Between Logic and Grammar", *Landmarks in linguistic thought III,* Londres, 1997, pp. 52-63, prueban que el vuelco árabe hacia la retórica y gramática en detrimento de la vía descendente del conocimiento y la argumentación, se venía dando ya mucho tiempo antes de la reforma humanista italiana del renacimiento: en la España musulmana este punto será clave.

[121] Ramón Guerrero, Rafael. *Filosofías árabe y judía.* Ed. Síntesis. Madrid, 1999, pp. 40-48. Ponce Guadián recomienda revisar los principales temas del pensamiento del islam oriental en:, Ramón Guerrero, Rafael. "El pensamiento árabe oriental en la Edad Media", en: Cruz Hernández, Miguel (editor) *Filosofías no occidentales,* Trotta, Madrid, 1999.

[122] Cfr. Ramón Guerrero, Rafael. La recepción árabe del *De Anima* de Aristóteles: Al Kindi y Al Farabi. CSIC, Madrid, 1992.

aristotélico y la vía religiosa. Avicena es el pensador árabe aristotélico que más influyó en la alta edad media latina, en concreto en Tomás de Aquino y Escoto, aunque por diversas razones en ambos, pero Avicena mantuvo la interpretación platónico-aristotélica del *Corpus* para salvar la fe del *Corán*[123]; su filosofía política concebía la ciudad terrena como un peregrinaje hacia la felicidad suprema, para él, el alma aristotélica era inmortal, tesis evidentemente falsa para Aristóteles, pero que los medievales latinos retomarían con fuerza porque se adaptaba bien a los principios cristianos. Avicena proponía un aristotelismo trascendente de corte platónico que caía como anillo al dedo a las tesis del cristianismo. Aunque no todos los medievales latinos tomaron a Avicena por las mismas razones y tesis, por ejemplo, Escoto retomó de Avicena la tesis de la contingencia de los seres frente a su creador[124], en cambio, santo Tomás tomó de él su famosa distinción entre la esencia y la existencia[125], distinción que le serviría para resolver el dilema que encontraba entre la afirmación aristotélica del dinamismo inmanente de la substancia natural frente al dogma creacionista. Tomás dirá que la naturaleza es *automovimiento*[126] al mismo tiempo que dirá que la existencia o *esse* es el acto supremo del ser individual, existencia dada por Dios y mantenida en acto por Él a lo largo de toda la vida del ser humano. Avicena había tomado de Aristóteles el concepto de alma como principio del cuerpo natural organizado, pero le añadió una diferencia útil a su religión, la función de acto primero o luz, distinción que sirvió a de Aquino para

---

[123] Cfr. *Historia de la Filosofía en España.* (Compilador Brice Parain), vol. 3, Siglo XXI editores, México, 1972 pp. 310-324. Avicena influye decididamente en Tomás de Aquino al elaborar su opúsculo juvenil *El ente y la esencia,* Trad. estudio y notas de Forment, Edualdo, EUNSA, Pamplona, 2011.

[124] En Historia de la Filosofía en España, pp. 328-321.

[125] Tomás comenta el tratado *Del alma* de Aristóteles en 1268, en 1270 refuta el averroísmo latino. Traducciones que merecen tomarse en cuenta para este tema son: *Tomás de Aquino. Cuestiones Disputadas del Alma.* (Traducción y notas de Ezequiel Tellez. Estudio preliminar y revisión de Juan Cruz Cruz. EUNSA, Pamplona, 2001; *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas. Siger de Bravante. Tratado acerca del alma intelectiva.* EUNSA, Pamplona, 2005.

[126] Además de los previos he trabajado los *Comentarios a la Ética nicomaquea de Aristóteles.* (Traducción de Ana Mallea) EUNSA, Pamplona, 2000. Para una revisión de lo que sostengo sobre Tomás de Aquino recomiendo de Pieper, Josef. *Introducción a Tomás de Aquino. (Doce Lecciones)* Rialp, Madrid, 2005; y también: Reale Giovani, Antiseri, Dario. *Historia de la Filosofía Patrística y Escolástica,* Herder, Barcelona, 2010.

retomar el tema de la esencia y existencia uniéndola a la definición de ser humano de Boecio: *sustancia animal de naturaleza racional*[127]. La conexión permitió engarzar el mundo de la creación divina con el mundo del ser humano de Aristóteles. Con esto, Tomás concilió el creacionismo cristiano con la filosofía del Estagirita, operando una jugada de dos bandas: en el ámbito natural Tomás optó por la interpretación de Averroes[128] a quien consideraba su auténtico comentador, pero por el lado del ser trascendente, optó por la postura aviceniana que conciliaba el concepto de creación *ex nihilo* de los seres[129].

Es evidente que esta postura es una incorporación novedosa del dominico, ya que en Aristóteles no hay una idea trascendente del mundo; empero, Tomás valida esta doble interpretación distinguiendo el mundo de la gracia y de la fe frente el mundo natural[130].

Sin embargo, cabe precisar que en Tomás no hay una doble verdad en su planteamiento, consciente de ese peligro, el dominico escribió contra el averroísmo latino de autores como Siger de Bravante; para De Aquino, es posible formular dos enfoques sobre una misma realidad: el hilo conductor que, en su opinión, salvaba la oposición entre enfoques es la teleología aristotélica que dice que la naturaleza tiene su propio sentido y finalidad; es así que Tomás propone una metodología analógica para interpretar a Dios desde el mundo, al mismo tiempo que mantiene la prioridad de la causa extrínseca a la luz del plano sobrenatural.

---

[127] Cfr. Boecio. *De duab, Natur. 3: ML 64, 1343 Questões 5 e 6* (Traducao e introducao de Carlos Arthur R. Do Nascimiento. Ed. UNESP, Sao Paulo, 1999. De Aquino lo retoma en *S.Th, I, q.29, art.1* El comentario de Tomás de Aquino al *Tratado de la Trinidad* de Boecio prueba las diferencias entre De Aquino y Aristóteles.

[128] De Aquino cita multitud de veces a Averroes, en parte lo sigue y frecuentemente se le opone, por ejemplo en: *S.Th, I.q. 46, art.3* donde acalara que la creación debe entenderse en tres sentidos en ocasión de la discusión entre creación y eternidad del mundo. De Aquino da la solución en: *S.Th, I, q.7 art. 4* separándose de Averroes y Aristóteles.

[129] En cuanto al creacionismo, Tomás sigue a Avicena: cfr. Bou Akl, Ziad, (ed.) *Averroes: le philosophe et la loi* (Trad. et Comment de 'L´Abregé du Mustaṣfá') De Gruyter, Boston/Berlin/Munich, 2015, pp. 103-104.

[130] Cfr. *Historia de la Filosofía en España,* pp. 353-356. El tema de la autoridad de Averroes en los científicos y grupos selectos del saber se desarrolla en: *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory,* (trad. Butterworth, E., Birgham Young University Press, Utah, 2001. Cfr. también de Averroes: *Sobre filosofía y religión.* (trad. de Ramón Guerrero) EUNSA, Pamplona, 1998.

La propuesta filosófica de Averroes, por su parte, fue la culminación de la reflexión islámica del *Corpus*. Averroes es el mejor intérprete que ha tenido Aristóteles; se trata de una interpretación aséptica porque no involucra ni la tradición de su época ni criterios religiosos extrínsecos a la argumentación de los textos. Averroes tiene ya una consciencia crítica de las fuentes que tenían interpretaciones falseadas del *Corpus* por falta de una metodología adecuada. Tradicionalmente y por esto, se ha interpretado a Averroes como el naturalista aristotélico por excelencia, aunque hay que matizar esta sentencia ya que, para él efectivamente, las propuestas del *Corpus* son naturalistas, pero considera que los dogmas y preceptos de la ley se imponen por autoridad y por comunidad a todos los hombres[131].

Consciente de la importancia de la religión islámica, Averroes sostiene que hay algunos hombres capaces de desentrañar las manifestaciones del sentido exterior de las cosas que se expresan al vulgo mediante imágenes. Estos hombres son capaces de penetrar el verdadero significado de la realidad humana, natural y religiosa, su capacidad da lugar a una élite intelectual constituida por los filósofos. Es aquí donde Averroes se constituye en el continuador de los *falasifa*, la tradición islámica que de una u otra manera aporto al pensamiento racional árabe[132].

Los especialistas actuales consideran que él representa la mejor síntesis del pensamiento clásico griego y el punto culminante de la ciencia medieval; por ejemplo, el reconocido especialista mexicano Arturo Ponce Guadián, sostiene que, *la herencia de Averroes se reconoce en su racionalismo filosófico, del cual se derivan el naturalismo y el laicismo; en la afirmación del carácter propedéutico de la lógica para el conocimiento científico; en la superioridad de la vida contemplativa, en la aceptación de las líneas generales de la metafísica aristotélica, y en la continuidad de la física aristotélica incluida la eternidad del universo*[133].

---

[131] Como lo dice López Farjeat en *Historia de la filosofía musulmana,* p. 138: Averroes es el mejor intérprete de Aristóteles, empero no se separó del islam; trató de mostrar la incompatibilidad entre la filosofía y la religión.

[132] Como los ya mencionados, Alkindi (796-873), Alfarabi (870-950), y Avempace (1070-1138) Averroes es filósofo y jurista, médico cordobés, un erudito con tradición helena, de (1126-1198).

[133] Cfr. Ponce Guadián, A. "La transmisión de la filosofía greco-helénica en el islam y la difusión e influencia del pensamiento de Averroes en la Europa medieval." p. 30.

Un punto indispensable a tener en cuenta es que de los tres tratados que escribió Averroes sobre las relaciones entre religión y filosofía, dos fueron completamente desconocidos por la edad media latina, y aparecieron hasta el siglo XIX en traducción alemana de Müler[134], pero ojo, estas propuestas sí estuvieron en España e influirán a los novohispanos; por otra parte, la traducción a la *Política* de Ginés de Sepúlveda sigue a Averroes y Argiropoulos autores trabajados por Alonso de la Veracruz.

En su *Tratado decisivo sobre el acuerdo entre la ley religiosa y la filosofía*[135] Averroes sostiene que el *Corán* establece que la ley divina obliga a recurrir a la especulación racional cuando se medita sobre el universo pues la reflexión consiste únicamente en sacar lo desconocido de lo conocido, como lo que se hace por medio del silogismo. El cordobés dice que la demostración es la forma más perfecta de silogismo y que la ley divina estimuló y alentó a que se penetrara en la realidad del mundo razonando de esa manera[136].

En su *Tratado sobre el acuerdo…,* Averroes analiza las distintas especies de demostración y sus condiciones mostrando sus diferencias: distingue el silogismo demostrativo del silogismo dialéctico y de los razonamientos oratorios y sofísticos; y dice que la ley divina obliga a que los más capaces reflexionen y profundicen racionalmente incluso en los temas de religión. Considera que esa capacidad la tuvieron los pensadores antiguos que precedieron al islam como los filósofos griegos, capacidad que en su opinión pertenece a una pequeña élite en todas las culturas. El beneficio de la penetración y reflexión de esta élite se abre a todo el género humano más allá de sus diversas culturas y credos, tal y como sucedió con los pensadores griegos, así que aunque considera a la religión musulmana como la verdadera religión, tiene la convicción de que *la verdad no es contraria a la verdad* y que la especulación racional dará acuerdos comunes a todo el género humano[137].

---

[134] Averroes, *Philosophie und theologie,* trad. Müller, M. J., Münich, 1875, citado por Arturo y Enrique Ponce Guadián, p. 40.

[135] En adelante citaré el texto así: *Tratado sobre el acuerdo.* Agradezco a la Dra. María del Carmen Rovira Gaspar el haberme facilitado este tratado de Averroes traducido al español en la UNAM por Vera Yamuni Tabuch. El texto es UNAM, 1996, p. 45-50.

[136] Averroes, Tratado sobre el acuerdo, p. 43.

[137] Averroes, *Tratado sobre el acuerdo,* p. 45, columna 1.

Averroes considera además que los caracteres de los hombres van de acuerdo a sus asentimientos, su racionalismo consiste, no en excluir la fe, sino en descubrir las diferentes maneras de conocer que tienen los hombres; mientras que algunos son capaces de asentar a través de demostraciones, otros debido a su carácter, sólo asienten con argumentos dialécticos, y unos terceros, sólo son capaces de asentir con argumentaciones oratorias. Siguiendo el axioma del *Corán* que dice que el Profeta fue enviado a *todas las razas blanca y negra,* porque la ley contenía muy diversos métodos de invocar a Dios, Averroes proclama los diversos caminos de conocer de los hombres. Por eso la ley divina en el *Corán* presenta un sentido exterior y uno interior, para que los hombres asienten según sus diversas capacidades e interpretaciones. Así, hay una comprensión de lo esotérico mediante ciencia que los filósofos son capaces de descubrir, en cambio, otros solo pueden encontrar sus mandatos mediante la sensación. Esta interpretación del *Corán* hace que Averroes encuentre diversas causas del error: los errores disculpables de los sabios que yerran por defecto en su tarea hermenéutica; los errores sin disculpa de los neófitos que yerran por invadir un terreno que no les compete; y los errores que no se disculpan jamás porque van contra los principios de la ley religiosa. Para efectos de la condición novohispana, notemos cómo esta herencia de Averroes marca ya el camino de planteamientos heterodoxos y de criterios diversificados, no solo en las maneras de conocer entre los hombres, sino en las variables aplicadas a temas de normatividad según la ley divina. El criterio diferenciado cultural que había en la España del XVI como *habitus* por la marca del Ándalus, se intensifica en la cultura española por la justificación de las diversas capacidades y reflexiones entre los hombres. Así mismo, al pueblo, se le considera apto para argumentar exclusivamente desde criterios emocionales y afectivos razón por la cual el iluminismo de los siglos XIV al XV en Hispania proliferaba en la religión católica pues se propiciaba una vía afectiva que se comunicaba con Dios mediante afecciones e imágenes más que con reflexiones racionales[138]; a los iniciados en cambio, se les exigían sólidas

[138] De allí la popularidad de Jean Charlier Gerson en España; Gerson decía que a *les simples gens* había que hablarles con argumentos emocionales, historias y cuentos; propone homilías atractivas al ánimo. La técnica vital para el pueblo arraigó en la España empapada de este criterio árabe.

demostraciones científicas y ellos podían razonar sobre el tema de la fe. La interpretación, da fuerza al argumento de autoridad, pues considera a unos sabios y a otros neófitos. Pero más fuerte todavía resulta la repercusión antropológica que tiene esta interpretación de Averroes: algunos hombres, por naturaleza, tienen la capacidad racional a plenitud, ellos son capaces de penetrar sobre las verdades últimas de fe y de ciencia; en cambio el pueblo, por naturaleza, ha de obedecer sin exigir razones porque no tiene la capacidad natural para entenderlas. La teoría del bárbaro y civilizado de la *Política* de Aristóteles es llevada a plenitud por Averroes en el terreno de la comprensión de la verdadera religión y de la justificación de la imposición de criterios de un grupo frente a alguna cultura incapaz de este raciocinio. Esta interpretación del indio americano permeó y por dos veces el imaginario político novohispano: primero en el siglo XVI dando con una organización colonial de castas por la teoría del amo y del esclavo venida de Aristóteles y Averroes[139], interpretación proliferada y llevada al ámbito político por Ginés de Sepúlveda ante la corona española y el monarca[140];

[139] Aristóteles. *Política*. I-4, 1253b 5-10. Gredos. Madrid, 1988. *Pol,* I-4 dice que *Las posesiones son un instrumento para la vida y la propiedad es una multitud de instrumentos; también el esclavo es una posesión animada, y todo subordinado es un instrumento previo a los instrumentos.* Más adelante especifica el uso de estos poseídos: "Los llamados instrumentos lo son de producción, más las posesiones son instrumentos de acción…," y explica que esto es porque: "la vida es acción, no producción, y por ello el esclavo es un subordinado para la acción." (I-4, 1254ª, 5-7) La relevancia que este pasaje tiene para la condición novohispana es de primer orden. En el marco del proyecto de Ciencia Básica SEP-CONACYT el punto se consideró tan relevante que dedicamos un congreso e investigaciones de primer orden a este punto. Cfr. *Instrumento: Categoría de comprensión del nuevo mundo. Tópicos*, (editora invitada, Virginia Aspe) núm. 34, 2008. El volumen repasa la noción aristotélica de *instrumento* en Vitoria, De la Veracruz, Tomás de Mercado, etc.

[140] Cfr. Ginés de Sepúlveda, Juan. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.* FCE. México, 1996. Dice Leopoldo a Demócrates*: ¿Y quién nace con tan infeliz estrella que la naturaleza le condene a servidumbre?* (p. 81) a lo que contesta Demócrates representando el juicio de Ginés: *Los filósofos llaman servidumbre a la torpeza de entendimiento y a las costumbres inhumanas y bárbaras.* (pp. 81-83). Y más adelante aclara: *Por eso las fieras se amansan y se sujetan al imperio del hombre, Por eso el varón impera sobre la mujer, el hombre adulto sobre el niño, el padre sobre sus hijos, es decir, los más poderosos y más perfectos sobre los más débiles e imperfectos. Esto mismo se verifica entre unos y otros hombres; habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos. Los que exceden a los demás en prudencia e ingenio, aunque no en fuerzas corporales, estos son por naturaleza los señores;* (p. 85), y remata el argumento justificando la invasión imperial con: *Si habremos de decir que la soberanía debía estar siempre en poder de los más sabios y prudentes, porque sólo es verdadero reino aquél que es gobernado siempre por hombres prudentísimos y amantes*

después, a finales de la colonia novohispana, en que la Nueva España enfrenta los criterios ilustrados modernos de un racionalismo que ya no parece ser inclemente porque otorga a todos la capacidad de llegar a la verdad aunque de diversas maneras e intensidades, y que justifica un elitismo racional frente a culturas distintas, esto sucedió con los naturalistas franceses e ingleses del siglo XVIII de cara a la interpretación de las capacidades de las culturas amerindias[141].

Hagamos un recuento histórico conectando estas tesis de Averroes con la condición hispánica: como sabemos, los antecedentes árabes en España surgen en el siglo VIII, cuando en 711 los musulmanes entraron a España destruyendo el poder godo. Cuando Al-Mansur ben Abi Amir llega al poder, se establecen los bereberes. Con el reinado de Almanzor se les utiliza políticamente adiestrándolos para la guerra santa en contra de los cristianos. Con Almanzor, los bereberes lograron un ejército disciplinado y valiente que derrotó en muchas ocasiones a los cristianos, llegando incluso a tomar Compostela y saquearla. Cabe recordar aquí que en todos los pueblos de México se tiene aún la devoción al apóstol Santiago, en franca relación con Compostela; el llamado coloquialmente *Santiago matamoros*, cuyos estofados representaban la contraparte del islam en América, es algo que sólo puede entenderse bajo la mentalidad hispánica que analizamos, pues nada hubo de guerra santa musulmana en América sino un eco del triunfo del cristianismo sobre el poder moro español, es decir, un traslape americano del cristianismo hispánico que formuló el tema de la guerra y de la reconquista espiritual bebiendo de la idea de guerra santa islámica que se incorporó para los fines cristianos y que a su vez bebía de la mentalidad de reconquista del santo sepulcro por las cruzadas[142]. Ahora bien, sobre la

---

del bien público; es doctrina de los filósofos; y añaden que cuando este orden se perturba, el reino debe perder el nombre de tal. (p. 87).

[141] Cfr. Aspe Armella, Virginia. "Las distintas vías aristotélicas de la tradición medieval" en *El saber filosófico* Coordinadores, Jorge Martínez Contreras. Aura Ponce de León. AFILOMEX-SIGLO XXI, tomo I, p. 225-230. De los enciclopedistas franceses y su exclusión de las culturas americanas conviene ver la voz *Amerique* en la *Enciclopedie* de Diderot.

[142] La guerra santa musulmana, las cruzadas para la recuperación del Santo Sepulcro, y la reconquista católica con la expulsión de los moros con el último califa de Granada por Isabel y Fernando, son un eco que se repetirá en Nueva España avalando la guerra para la conquista espiritual de América.

consideración que tenía Mahoma de los cristianos podemos decir que era benéfica, a pesar que él consideraba al islamismo como la verdadera religión. Mahoma tomaba a Cristo como profeta, le reconocía el poder de los milagros que narraban los evangelios, y aceptaba que María era virgen y madre de Dios por el poder del Espíritu Santo. Su respeto por el cristianismo se debía a las coincidencias que tenía con el Islam: una religión monoteísta –para Mahoma la lucha era frontal contra el politeísmo– pues fueron los politeístas los que enfrentaron con dureza la fundación del Islam. Pero aquí hemos de comenzar a hacer algunas precisiones: una diferencia importante entre la "guerra santa" islámica y la católica es que, en la primera, los musulmanes atacaban a infieles y los sometían por la espada pero sólo obligaban a los árabes apresados a convertirse; en el catolicismo, en cambio, se sometía por la espada para evangelizar a todos, aunque no se hacía distinción de raza ni cultura y había distintas interpretaciones sobre si la conversión debía hacerse por la fuerza o no; se trata del tema agustiniano de la *compulsión al bien,* que tantas discusiones trajo a la conquista de América[143].

Pero, como ya hemos dicho, en la "guerra santa" islámica había regulaciones, por ejemplo, que a los infieles y cristianos sólo se les hacía pagar tributo mientras que a los árabes sí se le forzaba a la conversión. En las leyes de moros, Al Muvaradi reguló a quiénes matar, a quiénes imponer credo, y a quiénes imponer la *chizía*, aunque salvaban siempre la vida de las mujeres y de los niños. Desde luego que hubo cristianos que permanecieron fieles a su religión en la España musulmana, ellos recibían el nombre de mozárabes, y podían mantener sus ritos e iglesias aunque el trato dependía muchas veces del gobernante particular en el Al-Ándalus. La tolerancia árabe en

[143] Para un análisis profundo de este punto sugiero confrontar el texto de Heredia Correa, Roberto. "Coacción para la fe: Una aproximación para el Tratado De dominio infidelium et iusto bello de fray Alonso de la Veracruz." En *Tópicos*, vol. 34 Universidad Panamericana, México, 2008, pp. 142-157. El tema viene de Agustín de Hipona y tuvo fuerte influencia en Nueva España. Precisamente la discusión de Bartolomé de las Casas frente a las encomiendas estuvo centrada en *la suave moción de la voluntad* que implicaba el asentimiento y adopción de la única verdadera religión. Cfr. Las Casas, Bartolomé. *De unico vocationis modo*, *o, Sobre el único modo de llevar a los indios a la verdadera religión*, *Obras Completas*, Alianza, 2007.

España era tal que, en 1147 con Alfonso V, los mozárabes de Toledo seguían escribiendo en castellano con caracteres arábigos[144].

Cabe notar que desde el siglo IX el zaragozano Avempace había escrito su obra *Régimen del solitario*[145]. Avempace es un filósofo clave en la consideración de las influencias medievales; filtrado por Averroes a la latinidad medieval, desarrolló el tema de la felicidad del ser humano por la intelección de las formas inteligibles separadas de la materia. En su obra, *Sobre la unión del intelecto con el hombre,* propone una ascensión de grados del saber en el que el culmen es una unión mística intelectual, y en otro texto, *Régimen del solitario,* habla del encuentro del entendimiento consigo mismo dentro de la sociedad política[146]. Habría que seguir esta vía política de Avempace en la España musulmana pues resultaría muy reveladora de la espiritualidad iluminista católica que proliferó en siglos ulteriores. Tal era el panorama cultural de España cuando en Toledo se fueron traduciendo las obras de Aristóteles[147].

---

[144] Para este interesante tema sigo las informaciones de Díaz Plaja, Fernando. *La vida cotidiana de la España musulmana.* EDAF, Madrid, 1993, pp. 40-46. Conviene recordar al lector que mozárabe se dice de "el individuo de la población hispana que, consentida por el derecho islámico como tributaria, vivía en la España musulmana hasta fines del siglo XI conservando su religión cristiana e incluso su organización eclesiástica y judicial" DRAE, 22a. ed. 2001, definición que prueba la fusión entre lo musulmán y lo cristiano, entre lo árabe y lo hispánico, y cómo esta dialéctica operaría para ambos lados y culturas.

[145] Estudiado junto con Alkindi, Alfarabi, Algazel y Averroes por el especialista español Cruz Hernández en *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana,* Madrid, 1957 Cfr. también de Arnaldez, Roger, *La guerre sante Selon Ibn Hazm de Cordove,* París, GP Maissoneuve et Lerose, 1962, pp. 445-459.

[146] Cfr. Avempace, *El régimen del solitario.* Trad. Joaquín Lomba Fuentes, Clásicos de la Cultura: Islam/Al Ándalus. Trotta, 1997.

[147] Cfr. López Farjeat, Luis Xavier, "Avempace en el *De Anima* de Alberto Magno", Facultad de Filosofía, Universidad Panamericana, México, 2005. López Farjeat considera que Avempace es el autor más aludido en la obra de san Alberto Magno y Tomás de Aquino. Ambos, pese a no haberlo leído directamente, lo siguen por medio de Averroes, pero ¿Qué aristotelismo estudiaron en París los pensadores de los siglos XV y XVI?, ¿siguieron la interpretación descendente de Avempace y Avicena u optaron por la vía nueva que estableció Averroes? Ciertamente los comentarios de Tomás de Aquino fueron claves en los dominicos del colegio de san Esteban, pero ya se contaba allí con la tradición humanista italiana y se mantenían las traducciones de árabes con la influencia de Averroes. La diversidad de interpretaciones se muestra en los comentarios de Marsilio Ficino, Siger de Bravante y otros.

En su *Régimen del solitario*[148], Avempace diserta sobre el modo de identificarse con el intelecto en acto mediante un progresivo desarrollo de las facultades; en cambio, Ibn Rushd-Averroes[149], da el adecuado vuelco aristotélico en la interpretación medieval del Estagirita. El lector podrá pensar que cuál es la pertinencia del tema en relación con la condición novohispana del siglo XVI pero sólo mediante el conocimiento de estas fuentes podremos precisar el tipo de categorías de pensamiento así como de posibles interpretaciones del aristotelismo que advinieron a la América recién descubierta, pues la incorporación del aristotelismo europeo, como hemos dicho, se asimiló en España por la interpretación musulmana cuya marca fue de ocho siglos, no olvidemos que el mismo año que Colón descubre América, los reyes de Castilla y Aragón Isabel y Fernando expulsan al último califa de Granada. Las universidades y colegios de la España musulmana estaban ya empapadas de Aristóteles desde el siglo XII[150], además de que la Universidad de París, en la que estudiaron los profesores que formaron a los primeros pensadores de América, había recibido ya el impacto tanto del aristotelismo latino como del oriental, los estudios sobre la influencia de la universidad de París en pensadores españoles se han centrado en recuperar la influencia nominal o tomista que recibieron pero poco han trabajado la recepción del aristotelismo en sus aulas y formación, influencia determinante como se muestra en el currículo parisino; la influencia se repetirá en el currículo de la Universidad de México. Una de las obras más trabajadas en la *Real y Pontificia Universidad de México* del siglo XVI es el tratado *Del Alma* de Aristóteles y es indispensable demostrar si hay o no en los novohispanos una veta místico-descendente en la interpretación del *Corpus* o un aristotelismo de corte naturalista cuando los primeros pensadores de América comentan los pasajes aristotélicos.La interpretación no es de poca monta; como demostraremos en capítulos posteriores, los filósofos novohispanos del XVI comparten cierto

[148] Avempace. *Regimen del solitario.* Trad. Miguel Asín Palacios, p. 100. Citado por Joaquín Lomba en "Ideal de sabio en la literatura de la marca superior" Universidad de Zaragoza, *Dialnet*, p. 503

[149] Enfatizando con Aristóteles que nada hay de separado entre el cuerpo y el intelecto en relación a *De Anima, III-5, 420a 1-3*.

[150] Sigo en este punto el texto de Saranyana, Josep-Ignasi. *La filosofía medieval.* 2 ed. Revisada y aumentada, Colección de pensamiento medieval y renacentista. EUNSA, 2007, pp. 70 y ss.

naturalismo aristotélico, algunas tesis de Tomás de Aquino y otras del peripatetismo renacentista, y, en ocasiones se presenta en ellos cierta interpretación descendente de corte neoplatónico que podría venir de la influencia arabo-hispánica y no necesariamente del cristianismo latino.

Del medioevo latino, hemos de considerar algunas cuestiones previas a la entrada del aristotelismo árabe en la universidad de París. Habíamos planteado la influencia platónico-estoica de Aristóteles con el cristianismo primitivo, influencia venida de Alejandro de Afrodisia y de la escuela alejandrina; para esta última, ya hay una distinción entre *psyché-alma* y *pneuma-soplo* que se hereda a Agustín de Hipona y que da con la interpretación tricotómica de la antropología cristiana[151].

Dos cuestiones clave de la tradición latina, que no tuvo la ilustración árabe y sin las cuales no podríamos entender el valor de la línea occidental, fueron la fundación de la lengua latina por Virgilio y Cicerón –que dio lugar a la importancia de la oratoria y al énfasis en el uso de la lengua como proceso de humanización– y la contribución del derecho romano como proceso paulatino de racionalización. No se puede entender la tradición medieval latina que influyó a España sin estas dos contribuciones.

El derecho romano contribuyó a una nueva consideración de la realidad social tan relevante, transformadora e influyente a la posteridad europea que su formulación puede equipararse en importancia con el descubrimiento griego del *logos*. Por derecho romano entendemos el conjunto de normas y principios jurídicos desde la fundación de Roma en el 753 a.C. hasta la muerte de Justiniano en el 565 d.C., pero ésta es solo la vertiente histórica; el derecho romano es sobre todo, la adecuación normativa contenida en todo el *Corpus iuris civilis* o cuerpo jurídico que consideraba la justicia como *la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo.* A esta forma del derecho se le unía la ciencia o saber jurisprudencial como el *conocimiento de las cosas divinas y humanas, la ciencia de lo justo e injusto.* Los romanos contribuyeron con esta aportación decisiva en las relaciones

[151] Cfr. Saranyana, Josep-Ignasi. *La filosofía medieval.* 2 ed. Revisada y aumentada, Colección de pensamiento medieval y renacentista. EUNSA, 2007, pp. 81-83. Además, es interesante el texto que sigue las tesis de Saranyana en ocasión de la mujer en Chico de Borja, Ma. Elena. *La mujer en el mundo medieval.* Porrúa, 2006, México, pp. 27-31.

entre los hombres y sus pueblos, la justicia entendida como *el arte de lo bueno y equitativo,* que se plasmaba en leyes *o promulgaciones de la justicia* y en el derecho consuetudinario. Este último implicaba los *usos y costumbres* –el derecho no escrito– mientras que el derecho de gentes o *ius gentium* era *el que la razón natural había establecido para todos los hombres*[152]. Es verdad que esta forma del derecho hundía sus raíces en la idea de justicia de la filosofía griega, pero presenta una mentalidad absolutamente diversa a la previa. Con el auge del cristianismo, el derecho romano fue desplazado paulatinamente por el derecho feudal y el derecho canónico. El derecho feudal no ponía énfasis en la ley escrita, se basaba más bien en la costumbre, y cuando se recuperó el derecho romano en el siglo XII, se perfeccionó la argumentación jurisprudencial medieval gracias a la importancia que tenía el plasmarlo. El derecho feudal era un derecho consuetudinario que variaba según las circunstancias y que se basaba en la agricultura pues su valor más importante estaba en la cuestión de las tierras y la propiedad, aunque debe decirse que el tema de la posesión lo amplió hasta las relaciones entre amo y esclavo. En cambio, el derecho romano estaba escrito y plasmaba leyes como acuerdos comunes de pertenencia, leyes basadas en la idea de ciudadano.

Siguiendo el criterio de Haskins, quizás quien mejor ha entendido este fenómeno, se concebía al derecho romano como una forma de pensar la realidad que, al ser incorporado por el cristianismo acabó por empapar todos los saberes, aún a la ciencia, la filosofía y la teología; estas son las raíces que hemos de desentrañar desde la óptica de tradiciones para comprender a plenitud el fenómeno novohispano y su formulación filosófica. En su origen se trató de un saber absolutamente pagano que se fundó en ocasión del ciudadano. Al ser desplazado por el derecho feudal, el medioevo vivió, antes de incorporarlo, un orden y una mentalidad diversa. Pero, hacia el siglo XI Irnerius, también llamado Guarnerius[153], juntó en la Universidad

---

[152] Cfr. Haskins, C.H. *The Renaissance of the Twelve Century.* Oxford University Press, 1992, Breen, Quirinus, *Humanism and Christianity* Ed. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1968. Respecto del medioevo y sus características he retomado estas definiciones de los planteamientos coincidentes de Ulpiano en el *Digesto y Las Insituciones* de Justiniano.

[153] Cfr. Irnerius, *Obras Completas,* ed. Besta's E. 2 vols., Turín, 1896. Para profundizar sobre el vuelco del siglo XII latino recomiendo confrontar el texto de Quirinus, Breen, *Humanism and*

de Bolonia todas las partes del viejo *Corpus Iuris Civiliis* con sus cuatro fuentes fundamentales: el *Digesto,* el *Código,* las *Instituciones y* las *Noveles.* La tarea de los *Glosadores* consistía en un nuevo modo de estudiar el derecho romano en el que al margen señalaban, por ejemplo, a Justiniano, para separarlo del derecho feudal y del derecho canónico; Tomás de Aquino usó esta misma metodología, aunque él para citar en el margen a Aristóteles, diferenciándolo de la tradición medieval[154].

De Aquino asimiló bien el derecho romano, citaba familiarmente a Justiniano al que llamaba *el Jurista* cuando a Aristóteles lo llamaba *el Filósofo*[155]. Indudablemente Tomás sigue el *Corpus Iuris Civilis.* Sigue el *Decreto* de Graciano *(c.1, dist.2, can.1)* en el *art.3,* lo mismo en *art. 4 p.1, dist. 14 append. Ad can. 3).* Esa misma tónica está en la *q. 91 art. 2: glosa ord. (VI, 7E);* en la *q. 92* abre con el *Digesto 1.1 tit. 3, leg. 7* y el *Decreto* de Graciano *p. 1 dist. 3 can. 4.* Eso mismo en las *q. 94, 95, 96, 97,* es importante resaltar también que en este tratado la *Física, Metafísica* y la *Política* son relevantes. Aunque es indudable que Tomás sigue a los padres de la Iglesia, sorprende la ligereza con que se le afilió a san Agustín cuando al padre que más cita es a Isidoro de Sevilla confrontándolo siempre, como cuando quiere saber si interpretó adecuadamente en la *Suma* y entonces va a Isidoro: *I-IIae, q. 95, art. 3,* en ocasiones diciendo al lector que las propuestas de Isidoro en una cuestión de ley natural no son aceptables por tales razones: *I-IIae, q. 95 a. 4, obj.* A pesar de ello, en la *q. 97,* Tomás toma postura decisiva de seguir a Isidoro oponiéndose a Aristóteles, Tomás deriva allí la ley positiva del derecho natural y no de la costumbre como lo hizo Aristóteles. Esta decisión en los novohispanos es la que marcará su distanciamiento de Tomás de Aquino y su aproximación a Aristóteles en temas de variabilidad cultural frente a los

---

Christianity, pp.142 y ss.) y se recomienda cfr. a Kantorowitcz. H. U. "Plato in the Middle Ages." *The Philosophical Review*, vol.51 (31), 1942. Aunque vieja y cuestionada, su interpretación aún debe conocerse.

[154] Haskins, C.H. *The Renaissance of the Twelve Century.* Oxford University Press, 1992, p. 122. De la escuela que hemos ido mencionando como la intérprete adecuada de la ilustración medieval del siglo XII al XV, Haskins es el autor más relevante en los planteamientos del siglo XII. En opinión de Quirinus, Breen, la mejor universidad que ha estudiado este tema es la de Oxford; para Quirinus, los especialistas italianos no han interpretado adecuadamente la época previa a Irnerius.

[155] Por ejemplo, la siguiente cita es la típica muestra de este uso del Aquinate en la *Summa*: De Aquino, Tomás. *S. Th*, I-IIae. q. 40, art. 5; y q. 97, art. 2; se ve en *Digesto,* q. 95, art. 1 del L1, 3.

indios; pero hoy se dice que la razón es, por ejemplo, en el caso de fray Alonso, su impronta nominal cuando ya Aristóteles había planteado esto.

Además de juntar las obras claves del derecho romano, Irnerius separó las artes liberales del derecho civil y –en opinión de los especialistas– fundó con ello la universidad moderna. Pero la incorporación del *Digesto* produjo una pugna entre dos grupos importantes en Padua, donde unos apoyaban la autoridad papal y otros promovían las ideas imperialistas. Marsilio de Padua escribiría por esto *El defensor de la paz* en 1324 y Dante Alighieri inmortalizaría su obra *Sobre la monarquía*. En opinión de Haskins, se trata del inicio de la secularización occidental que culminaría en el siglo XVI con los protestantes alemanes quienes subordinarían plenamente la religión a la política; en cambio, el catolicismo estaría recrudeciendo el planteamiento de la teocracia pontificia medieval, aunque ello sólo en parte, ya que algunos grupos influenciados por Tomás de Aquino estarían formulando la famosa tesis de las relaciones entre razón y fe, relaciones que separaban por sus fines las dos esferas del poder sin subordinar una a la otra. En De Aquino hay una importante demarcación entre el fin temporal y el espiritual, sostiene que *in se*, el poder sobrenatural está por encima del temporal; sin embargo, Tomás previó el problema del conciliarismo que dio lugar –de 1378 a 1417– al famoso Cisma de Occidente por no haber resuelto las relaciones entre poderes. De Aquino proponía una solución, argumentando que el sumo pontífice sólo tenía potestad respecto de los fieles, que su gobierno tenía límites, que su poder no era absoluto en la tierra, pero que estaba a la cabeza de los católicos[156].

Gerson, concibe los límites al poder a la manera de Tomás de Aquino, la tesis fue asimilada por él, pues aunque nominalista moderado en el siglo XV, y apartado de la filosofía escolástica, buscó una vía media de solución al conciliarismo en la tradición de su época. La solución del discípulo de Pierre D´Ailly consistió en poner límites al poder papal diciendo que el

[156] Es muy interesante seguir la historia de las ideas de este problema. En investigaciones previas, he señalado la continuidad entre dos autores que influyen en Nueva España y que aparentemente carecen de conexión: se trata de Tomás de Aquino y Jean Charlier Gerson. He dedicado el rastreo de esa evolución hasta que llega a Nueva España en: Aspe Armella, Virginia. *La influencia de Jean Charlier Gerson en Nueva España. Análisis filosófico y traducción de tratados,* Novohispania, México, 2012. Es indudable que es el nominalismo moderado de Gerson el que advino a América.

sumo pontífice no estaba por encima de la ley natural y que frente al dilema canónico de los tres pontífices el concilio podía *extraordinariamente* retomar el poder para lograr la elección de uno solo. La solución regresaba al primado de Pedro quitando el rigorismo de los canonistas a través de una reflexión de filosofía jurídica. Francisco de Vitoria retomó las tesis de Gerson, y de él bebieron los novohispanos. Notemos cómo la sentencia vitoriana de que es el teólogo-filósofo y no el canonista ni el jurisconsulto el que puede llegar a la verdad de raíz, es de influencia gersoniana. Ma. del Carmen Rovira Gaspar, siguiendo la propuesta de Urdánoz demostró en años recientes la vía nominalista de Francisco de Vitoria en este punto; en sus pesquisas, Rovira señala que Vitoria siguió durante las tardes en su estancia en París las clases del nominalista escocés John Maior, a pesar de estudiar durante las mañanas en el colegio dominico de san Esteban[157].

Como se sabe, la impronta nominalista española no le vino a la universidad de Salamanca exclusivamente vía Francisco de Vitoria; había entonces una serie de académicos españoles venidos de universidades del norte de Europa tanto como de la universidad de París que traían el nominalismo, por ejemplo, los profesores en Salamanca Pedro de Crockaert, del que Vitoria fue discípulo, Juan de Celaya, y Rodolfo Agrícola entre otros, todos ellos llevaron la propuesta nominal incidiendo en los académicos españoles. La filosofía nominal tuvo con ello tres fuentes de inspiración en España: la influencia de académicos españoles después de su estancia en universidades más al norte de Europa, el currículo reformador de Francisco de Vitoria en la universidad de Salamanca donde se daban las cátedras de tomismo, escotismo y nominales, pero, muy en especial, la herencia aristotélica salmantina que desarrollaba ya una idea variable y concreta de tradición y principios morales que hacían de la justicia y del derecho un uso de convicción popular más que la adaptación a una definición universal de lo divino frente a los hombres en general, esta adaptación había asimilado los usos árabes tanto como la variabilidad cultural propia de la convivencia

[157] Teófilo Urdanoz fue el primero en señalar la vía nominal en Vitoria, Mauricio Beuchot se le adhiere y posteriormente Carmen Rovira lo demuestra en su libro: *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre.* Ed. Miguel Ángel Porrúa – Honorable Congreso de la Unión. México, 2009. Cfr. Urdánoz, Teófilo. *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas.* BAC, Madrid, 1960.

entre árabes, judíos y cristianos; evidentemente esta última no era una propuesta nominal sino la base –cultural y de mentalidades– propia para que en dicha cultura hispánica arraigara el nominalismo. De estas vías, quizás los dos antecedentes más relevantes para el nominalismo en la Escuela de Salamanca fueron los estudios aristotélicos previos de la propia universidad donde ya se había asimilado el aristotelismo árabe y nuevas formas de aristotelismos asimilados por la facultad de Artes, así como la influencia nominal asimilada en Paris por Vitoria a través de sus sesiones con John Maior y la lectura de las obras de Gerson. De éstos tres últimos, quizás el antecedente más relevante lo tenemos por Jean Charlier Gerson; como canciller del siglo XV que aportó la vía media de solución al conciliarismo, Gerson se levanta como el antecedente parisino más claro al rastrear la impronta nominal vitoriana, lo prueba las veces que lo cita, cómo lo sigue en las argumentaciones y las soluciones mediales que por él aportó en las discusiones[158].

La prevención tomista para evitar el conciliarismo, tuvo como antecedente su asimilación del derecho romano en la filosofía práctica y política que proponía. No puede entenderse la filosofía del Aquinate sin su asimilación al derecho romano, por ejemplo, en su desarrollo de la ley natural[159], donde sostiene que, por naturaleza, el ser humano es capaz de conocer la rectitud de su obrar moral y no requiere de la fe para actuar adecuadamente.

Volveremos sobre este punto en el siguiente apartado, pero conviene ahora decir que, frente a Agustín de Hipona, y a pesar de mantener su misma definición de ley natural, santo Tomás enfoca la acción humana desde una perspectiva de causas inmanentes propias de Aristóteles y del derecho romano que asimiló. Pero, frente a esta vía media tomista como solución a la pugna entre monarquistas y la teocracia pontificia, estaban los canonistas medievales: para ellos la incorporación del derecho romano

[158] Un estudio reciente incorpora esta influencia gersoniana en Francisco de Vitoria: Pliego Catalina, *La formulación de los derechos de todo hombre en Francisco de Vitoria*, Universidad Panamericana, 2018. Como ya se ha mencionado aquí, hay muchas ediciones de las obras completas de Gerson en Nueva España: éstas se encontraban en conventos franciscanos y dominicos tanto como en la *Real y Pontificia Universidad de México.*

[159] De Aquino, Tomás. *S.Th,* I-IIae, q. 90-94.

implicaba una reducción de la autoridad eclesiástica así como la racionalización de algunas verdades religiosas que no estaban dispuestos a relegar; por otro lado y también en contra de Tomás, comenzaría a desarrollarse el grupo de los juristas que enfatizaban el desarrollo de disciplinas como la historia y la filología. El modelo del derecho romano había brincado, por una parte, al modelo medieval no escrito y de autoridad para insertarse en la racionalidad humana teórica y práctica que se plasmaba en la ley. En opinion de Haskins[160], el vuelco del siglo XII surgió por la necesidad de encontrar la fórmula jurídica que explicase al hombre de la ciudad con el surgimiento de la burguesía, esa clase de ser humano no tenía aún personalidad jurídica, y gracias al *Digesto* de Justiniano –obra previa a Constantino– pudo articularse al hombre burgués pues Justiniano se había valido de la actividad bíblica y de la ortodoxia religiosa para crear una legislación común. Notemos cómo el derecho romano era un conjunto de normas y principios jurídicos que, desde la fundación de Roma hasta la muerte del emperador Justiniano en 565, había funcionado como la adecuación normativa contenida en la compilación de leyes y jurisprudencia romanas. Era éste un cuerpo contenido en el llamado *Corpus Iuris Civilis* que como hemos dicho comprendía el *Código,* el *Digesto,* las *Institutas* y las *Noveles.* El *Digesto* además promovió una mentalidad naturalista en el medioevo, mentalidad que propició la entrada de textos paganos a Europa como fue el caso de los textos de Hipócrates, de Aristóteles y de Averroes. El énfasis que ponía en el conocimiento de las cosas humanas como base de la jurisprudencia desarrolló la conciencia de lo justo e injusto teniendo al

[160] Haskins, C. H., *The Renaissance of the Twelve Century,* Oxford University Press, England, 1927, p. 222. Hemos ya dicho que Haskins es el investigador más relevante del siglo XII en la escuela de Oxford; añadimos también que quizás haya sido Oxford la escuela que mejor planteó el vuelco del siglo XII, pero la tradición iberoamericana no ha tomado suficientemente en cuenta esa aportación de *scholars* sajones ya que todos ellos son protestantes y algunos de ellos, como Schmitt, con propuestas de teología política poco afortunadas para la interpretación de pensadores católicos de la época. En mi opinión, estos pensadores han sido los que mejor desarrollaron el tema de la evolución del siglo XII al XVI en cuanto al aristotelismo y a cuestiones de derecho, aunque les faltó analizar a la Escuela de Salamanca con profundidad y tomar en cuenta las contribuciones de algunos canonistas y teóricos del derecho esenciales al vuelco, como fue el caso de Jean Charlier Gerson en el siglo XV. Pienso que la relectura de estas interpretaciones tendría que hacerse ampliando estas dos inclusiones: la contribución gersoniana en París y la salmantina previa a Vitoria.

ius como el arte de lo bueno y equitativo. El naturalismo que promovía, venía en especial de Gallo o Gayo el autor en que más se apoyaron los novohispanos de acuerdo al resultado de las investigaciones de Aurelia Vargas. Gayo estaba contenido tanto en el *Digesto* como en las *Instituciones* Justinianas, y él define al *Ius Gentium* como el derecho que la razón natural ha establecido para todos los hombres; al derecho consuetudinario o de usos y costumbres de normas jurídicas no escritas, lo consideraba sin ninguna ley, impronta congruente con la visión aristotélica de la *Nicomaquea* en la que hay ausencia de una ley universal en el ámbito de la diversidad cultural. Al darle fuerza a la ley, surge en el medioevo la idea de un imperio único en todo el orden medieval. En las Instituciones del *Digesto,* L. I se abre con los temas de *De la justicia, del derecho natural, del derecho de gentes, del derecho civil, del derecho de las personas, de las nupcias,* etc., es decir, se habla de todos los modos en que puede resolverse el derecho de potestad. Gracias a la incorporación que hace Irnerius o Guarnerius, autores como Rogerio Bacon metieron a Aristóteles en la Universidad de París y Oxford entre 1239-1247. Irnerius fue profesor de gramática y retórica en Bolonia y fue gracias a él que el siglo XII es ya un siglo legal pues la escolástica tomó la ley ya no como la ley romana sino como la ley universal a los hombres[161]. La consecuencia de ello es que Irnerius, al sacar la ley de la retórica, la hizo autónoma. Notemos la importancia del derecho romano para efectos del tema de la ley natural en de Aquino; aunque es evidente que el tema de la ley natural no es el mismo en la tradición medieval cristiana y en el derecho romano pagano, hay dos contribuciones del derecho romano al tema de la ley natural en Tomás que merecen mencionarse: el primero es la subordinación de lo común a lo individual, el segundo, la impronta prudencial del ámbito práctico del derecho y de la ley por la justicia. Actualmente una tradición católica muy fuerte, quizás la de mayor raigambre[162], interpreta el

[161] Sigo en este punto a Peter, Stein en *Roman Law in European History.* Cambridge University Press. 2002.

[162] Cfr. por ejemplo, es el caso de González, Ana Marta. *Claves de ley natural.* RIALP, Madrid, 2006, González critica la influencia del derecho romano en el concepto de ley natural tomista lo que en mi opinión no es acertado. En autores como González se acerca el concepto de ley natural tomista a autores modernos como Hume y Kant para enfatizar la perspectiva individual de la ley; pienso que en Tomás la ley sí tenía una impronta pública por su influencia del derecho romano y por el con-

tema de la ley natural en Tomás de Aquino desde una perspectiva individualista. Pero, en mi opinión, esta interpretación debe matizarse: para el Aquinate, la ley tiene como fin el bien común, dicho axioma opera como causa final tanto en el ámbito político de la ley como en el económico y doméstico. La influencia del derecho romano en el pensamiento medieval propició una perspectiva jurídica sobre la ley natural que será tierra fértil de un aristotelismo latino de corte naturalista que irá emergiendo frente a la tradicional interpretación descendente de corte platónico que heredó Boecio. Volveremos sobre este punto más tarde, por ahora lo que interesa recalcar es que, como dice Kantorowicz en su introducción a las *Obras Completas* de Irnerius[163], *lo que hizo Irnerius fue igual de trascendente que lo que hicieron Aristóteles y Galileo.* Siguiendo la línea hermenéutica sobre el rescate del derecho romano, Quirinus Breen nos da las cuatro contribuciones de Irnerius a la posteridad occidental: 1. Juntó todas las fuentes del antiguo derecho romano en la universidad de Bolonia. 2. Creó un método para citar y diferenciar el derecho civil y el canónico medieval del derecho romano permitiendo además que se asimilaran ambos derechos. Su metodología permitió que nuevos autores como Tomás de Aquino pudieran incorporar a pensadores paganos en sus obras. 3. Separó las artes liberales del derecho permitiendo con esto que se profesionalizara el derecho. 4. Fundó la tradición de la glosa o de comentarios que ponían al margen la ley. 5. Propició que se atendiera más al estudio de la fuente y al carácter objetivo de los textos. 6. Su asimilación del derecho romano permitió que se tuviese mayor confianza en la razón humana; esto permitió la incorporación de textos paganos en la tradición medieval.

En México, ha sido Aurelia Vargas[164] quien rastreó la tradición medieval del derecho romano en relación con la recepción que éste tuvo en España y después en Nueva España. Vargas sostiene que un *continuum* estructural de Nueva España fue la tradición jurídica romana. El punto es decisivo para

---

cepto de dominio. Cfr. González, Ana Martha. *Claves de la ley natural.* EUNSA. Pamplona, 2009.

[163] Besta, Enrico (Ed.), *L'Opera di Irnerio,* 2 vols., Turín, 1896, En la introducción, en el volumen 1 se puede leer acerca de su vida, escritos y método. Citado y analizado en el texto de Breen, Quirinus, *Humanism and Christianity*, p. 172.

[164] Vargas Valencia, Aurelia. *Las instituciones de Justiniano en Nueva España.* UNAM, México, 2001, pp. 33-43.

probar la influencia de Aristóteles pues, frente a las exacerbadas interpretaciones medievalistas de algunos sectores, vemos que sólo con una mentalidad racional y naturalista en el ámbito jurídico podría haberse asimilado el aristotelismo en el siglo XVI. Para De Aquino, el hombre es naturalmente sociable por lo que se impone una autoridad basada en los derechos naturales. Ello justifica la existencia de un poder civil que posibilita la existencia pacífica de la sociedad pues para él, si la autoridad tiene su origen en la naturaleza, ella es legítima pese a que el príncipe sea infiel; es decir, no se exige la revelación para avalar a la potestad civil[165].

Frente al dominico apareció la contraparte, autores como Enrique de Susa, *el Ostiense,* decretalista que muere en 1271, que interpretó de modo rigorista el tema de la ley reforzando la teoría de las *dos espadas* o de la *plenitudo potestatis* del Papa sosteniendo que el papa podía castigar lícitamente a los infieles. Por ello, hay consenso en los académicos novohispanos de citar a Enrique de Susa, el *Ostiense* para rechazar su propuesta y apartarse de dicha fusión. Como dice Aurelia Vargas en su libro *Las Instituciones de Justiniano en la Nueva España*[166]*: hay un hilo conductor de gran tradición jurídica romana como un continuum estructural de larga duración en la historia novohispana*. Además, Vargas sostiene que la cultura jurídica novohispana, tanto en derecho indiano como en derecho romano, fue creativa. Si aunamos estas aportaciones al hecho de que la escuela de Oxford ha recuperado las contribuciones de la edad media latina al renacimiento y modernidad, tenemos una nueva manera de enfocar la influencia de Aristóteles durante el siglo XV y XVI. Las contribuciones de la escuela de Oxford, en cuanto al vuelco del siglo XII latino y su herencia en la tradición de la alta edad media han propiciado la superación falaz de los criterios ilustrados en torno a la época, criterios que no está de más recordar que vinieron elaborados por una nación católica, Francia, y por autores alemanes como Brunchwing. Cuando se hace esa interpretación, se exime de valor a la contribución filosófica de la tradición judeocristiana otorgando

---

[165] Cfr. De Aquino, Tomás. *De Reg. ppium,* I, 14 y *S. Th.* I-96, art.4.

[166] Vargas, Aurelia, *Las instituciones de Justiniano en la Nueva España*, UNAM, 2001, p. 11. Ver especialmente pp. 58-86. La autora ha realizado su investigación basándose en el Archivo General de la Nación, documentos del Palacio de Lecumberri.

exclusiva validez filosófica al helenismo y al pensamiento estoico de la latinidad. Sin un afán tradicionalista pienso que es un deber histórico recuperar las contribuciones de la escolástica que asimiló el derecho romano en sus argumentaciones; el hecho prueba que la tradición romanista novohispana no sólo es de cuño renacentista sino muy anterior.[167]

Con el rescate de las contribuciones de Irnerius, vemos que el pensamiento cristiano contribuyó de modo novedoso a la elaboración de una filosofía que la mentalidad laicista ilustrada ha querido borrar insistentemente. En este replanteamiento conviene ahora hacer una revisión de la contribución previa de la filosofía cristiana a occidente. Desde Agustín de Hipona puede decirse que la filosofía cristiana confirió una formulación única en la tradición medieval al asimilar el pensamiento judeo-cristiano a las contribuciones del pensamiento grecolatino. La idea agustiniana de ciudad celestial en la tierra y el tema de la acción de la providencia en el mundo, definieron los *habitus* y las mentalidades del medioevo latino involucrando con ello principios religiosos en la reflexión racional, tal y como la filosofía musulmana hizo en oriente. Precisamente esta idea de peregrinaje hacia la ciudad celestial marcó el eje de la interpretación política de la famosa teocracia pontificia del medioevo. Recordemos la vía que señalamos respecto del medioevo latino: filtrado por la latinidad clásica antigua de corte neoplatónico, Aristóteles pasó a Boecio e Isidoro de Sevilla quien a su vez asimlila estas interpretaciones con otras improntas griegas.

Las obras de Isidoro fueron conocidas en toda Europa, en especial en el norte antes que en Hispania, hasta que en el reinado de Fernando I de León, en 1063 se da la orden de pasar a Sevilla a recoger las reliquias del santo cedidas por el rey de la taifa de Sevilla, Al Mutadid, al rey católico de León; entonces se recupera el interés por su obra empapándose España de ella. Isidoro es el último padre de la Iglesia y en el renacimiento cobra una fuerza inusitada en Europa, se documentan de su obra diez ediciones impresas entre 1450-1530, todos los escritos medievales tanto de España como del resto de Europa se basaron en Isidoro y es una de las principales fuentes de

[167] Una reflexión interesante sobre cómo el cristianismo asimila la filosofía y cómo han de quitarse prejuicios ilustrados en torno a esta problemática está en Guerra López, Rodrigo, "La filosofía cristiana en la segunda navegación", *Intersticios,* México, Universidad Iberoamericana, 1995.

penetración a Europa de los trabajos de Aristóteles y otros autores griegos[168].

De sus obras, quizás la influencia relevante, es *Orígenes* o *Etimologías*, obra que tuvo un impacto considerable, pues no sólo pasó a Europa el ideal clásico y estoico latino sino que realizó una síntesis monumental del pasado antiguo oriental y griego. Se ha soslayado la influencia de Isidoro en Nueva España ya que, tanto en Europa central y del norte como en España influyó no solo religiosamente sino en el terreno de la filosofía, de la gramática y retórica, y de la música. Todos los escritos medievales de España estuvieron sustentados en sus obras, su pensamiento empapó las categorías filosóficas tanto de cristianos como de musulmanes; después de su muerte un monje trasladó sus obras a Inglaterra y de allí entraron por el norte de Europa al resto del continente influyendo más en allí que en la propia Hispania en que su popularidad comenzó, como venimos diciendo, cuando en el siglo XI Fernando I de León promovió la piedad al santo y al estudio de su pensamiento. Algo asombroso de su influencia, y que muestra la relevancia de su pensamiento tanto de la España cristiana como en la musulmana, es que durante el siglo XII, Isidoro fue transmitido una vez más a toda Europa entrando desde España a la Universidad de París; sus obras, por increíble que parezca, llegaron mediante traducciones de árabes españoles que, habiendo pasado al árabe sus textos, lo llevaron junto con las obras de Aristóteles a París desde la escuela de los traductores de Toledo.

El hecho prueba que los árabes en Hispania leían las obras de Isidoro y también habían sido influidos por su pensamiento[169]. Notemos cómo esta

---

[168] Cfr. Pérez, Joseph, *Los judíos en España.* ed. Marcial Pons, Madrid, 2005. Para conocer la vida y obra de Isidoro de Sevilla el texto clave es el de Fontaine, Jacques, *Isidoro de Sevilla: génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos visigodos,* Ed. Encuentro, Madrid, 2002. Para 1722 la piedad y culto a Isidoro llevan al Papa Inocencio XIII a nombrarlo doctor de la iglesia universal intensificando más en España y el mundo la piedad hacia el obispo sevillano. También cfr. San Isidoro De Sevilla. *Etimologías.* Introducción General, Manuel Díaz y Díaz. BAC, ed. bilingüe. Madrid, 2004, pp. 111 y ss. La relación sobre Isidoro de Sevilla y Nueva España la he trabajado en el artículo: *Sobre Isidoro de Sevilla y su influencia en Novohispanía*, Ángel Luis González / Mª Idoya Zorroza (eds.), *In umbra intelligentiae*. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz, EUNSA, Colección de Pensamiento medieval y renacentista, Pamplona, 2011, pp. 79-94.

[169] Entre el repertorio de textos que pasaron a la Universidad de París está documentada *Etimologías. Cfr.* Haskins, C. H., *Studies in the History of Medieval Science*. Harvard University Press, 1934,

consideración aunada a la importancia del derecho romano viene a matizar la exagerada importancia que actualmente dan los especialistas a la influencia filosófica musulmana del siglo XII en la universidad de París. He mencionado aquí dos elementos distintivos y monumentales que no tuvieron los árabes: el derecho romano, y la tradición isidoriana que ciertamente les influyó a ellos, pero cuya importancia se ha eclipsado al magnificar la influencia musulmana en España.

Durante el renacimiento y con la invención de la imprenta, se tienen documentadas diez ediciones impresas de las obras completas de Isidoro de Sevilla, tal es la impactante influencia que él tuvo en Europa. Isidoro es uno de los autores que pasó el aristotelismo a occidente pues al escribir *Etimologiae* pasa a la tradición del medioevo latino los conceptos de substancia, accidente, ente, metafísica, razonamiento, felicidad, virtud y otros que la tradición griega había heredado del Estagirita[170].

Concluyendo, fue a través de los árabes de Toledo en el siglo XII que el mundo europeo conoció un aristotelismo basado en la gramática y retórica pero hay cuestionamientos actuales sobre la relevancia de tal escuela y su unidad; de cualquier manera, el medioevo latino continuó enfatizando mucho más el interés por la lógica y no por esta vertiente, pues hubiese adelantado la cátedra y el currículo a los nuevos tiempos, recordemos que en el *studium generale* medieval que contaba con todas estas disciplinas, se priorizó el interés por la dialéctica o lógica especulativa en detrimento de la gramática, cuando esta última daba el significado de los discursos y cuando la retórica era un modo elegante y simple de transmitir contenidos. Isidoro daba importancia a la retórica y gramática y muchos de los pensadores medievales conocieron su pensamiento, su influencia merece rastrearse y conectarse con algunos tratados de retórica del siglo XV. Pero es

---

pp. 8-14; quien inició estos estudios en Francia fue Jourdain, Amable, *Recherches critiques sur l´age et l´origine des traductions latines d´Aristote.* Ed. Joubert, París, 1843, pp. 108-119.

[170] Actualmente se ha renovado el estudio de sus fuentes pero por razones diversas, pues Isidoro tiene un escrito sobre cómo había que oponerse a los judíos en los tiempos de cristianización; proponía enfrentarlos, pero negaba que ello se diese por la fuerza; pero, como en el tratado no se oponía radicalmente al gobernante que estaba matando judíos ante su falta de conversión, la literatura actual se interesó en el tratado por la importancia que cobró ante el problema judío en la Europa del siglo XX.

verdad que el alto medioevo usó la retórica para fines prioritariamente espirituales, por ejemplo, el modelo de la *fides ortodoxa* de Pedro Lombardo donde la interpretación platónico-aristotélica cayó en tierra fértil. Una escuela del siglo XIII que prueba la aplastante influencia de Agustín de Hipona y del platonismo en este ámbito, es la escuela de Chartres.

Inspirada en los escritos de Séneca, la escuela de Chartres tenía fuerte influencia del *Timeo* de Platón y reforzaba las vías iluministas de san Buenaventura y los pensadores franciscanos. En cambio, la metodología de Irnerius propició asimilar el derecho romano a la tradición metafísica, lógica y teológica facilitando la asimilación de la interpretación naturalista de Aristóteles que llegó a la universidad de París. El vuelco produjo el choque frontal entre el necesitarismo de Averroes y la concepción metafísica de la libertad divina de la tradición judeocristiana que venía de la vía descendente platónico-agustiniana. Precisamente en este contexto surgió el pensamiento de Tomás de Aquino, que formuló una filosofía que sintetiza el pensamiento cristiano cara a las relaciones entre razón y fe aunado a cierto desarrollo naturalista gracias a Averroes. Sabemos que Tomás De Aquino no traducía directamente del griego, pero que se apoyó en su compañero de orden Guillermo de Moerbeke quien pasó del griego al latín todo el *Corpus* que comentó Tomás, salvo por la *Poética* que entró a Europa hasta el renacimiento y por algunos libros de la *Política* pues murió antes de concluirlos. Un problema de la traducción en Moerbeke es que, al no ser filósofo, opto por traducir los textos de modo literal sin darle cadencia e inteligibilidad al escrito en su conjunto. El error será criticado hasta la saciedad por los humanistas del renacimiento, quienes hicieron un corte de navaja de todo lo que procedía traducido por la tradición medieval. Pero un seguimiento de dichas traducciones y de los comentarios del Aquinate, nos da la evolución de la asimilación del aristotelismo tomista que bebe tanto de influencias orientales musulmanas como de las latinas.

Un tema clave que hereda Alberto Magno a su discípulo de Aquino es la prioridad de la vida contemplativa sobre la vida activa, interpretación oportuna al cristianismo sobre la filosofía de Aristóteles, aunque falaz, pues para Aristóteles la sabiduría prudencial es el saber supremo y no entendía

que la teoría como forma suprema de praxis refieriera necesariamente a la *episteme*.

La interpretación tomista del texto venía heredada del comentario de Boecio a la tradición medieval; en contraparte, Averroes tenía clara la prioridad de la sabiduría prudencial frente a la contemplación aristotélica, la diferencia nos resulta útil pues nos ayuda a detectar el tipo de aristotelismo que tenían los novohispanos; como se demostrará más adelante, Alonso de la Veracruz, sigue en esto a la línea tomista, por lo que no debemos otorgarle eufóricamente componentes nominalistas profundos a De la Veracruz ya que la cuestión decisiva de la tradición nominalista está en la prioridad de la vida activa sobre la contemplativa y no a la inversa[171].

Alberto Magno y Tomás de Aquino se influyeron de las interpretaciones de Avempace al que no leyeron directamente, pero del que siguieron los comentarios de Averroes. Investigadores mexicanos contemporáneos, como el arabista López Farjeat, siguen el rastreo y sostienen que tanto Alberto Magno como De Aquino tomaron de Avempace, a) la idea de que la inteligencia es capaz de conocer las sustancias separadas, b) que el alma puede abandonar el cuerpo y c) que hay un intelecto único para todos los hombres. Los puntos serán definitivos en la filosofía tomista, pero debe matizarse la influencia de Avempace y Avicena en De Aquino pues, de estos tres puntos, cabe mencionar que Tomás no compartió el c), a saber, la idea de un intelecto único en los hombres, aunque los dos previos le sirvieron para explicar verdades reveladas del cristianismo como la inmortalidad del alma y la existencia de Dios[172].

---

[171] Ockham, Guillermo. *Opus nonaginta dierum (1330-1332)* y la *Logica maior o Summa logicae (1324-1328)* son las dos obras relevantes a este tema, la primera en lo político, la segunda en la cuestión de los términos. Humberto Eco usó la lógica nueva de Ockham en su obra *El nombre de la rosa,* pero es alarmante lo confuso que se hace el planteamiento del nominalismo. Éste tiene diversos significados y planteamientos a lo largo de sus casi tres siglos, desde el XIV hasta entrado el XVII en Europa y a veces es un nominalismo político, otras metafísico, en ocasiones se trata de un nominalismo de predicados, otra de conceptos. Cfr. Burgess, John y Rosem, Gideon. *A Subject with no Object.* Princeton University Press, 1977.

[172] Sigo en este punto las aportaciones de López Farjeat, Luis Xavier, "Avempace en el *De Anima* de Alberto Magno. Algunas consideraciones sobre el intelecto agente y las formas separadas", *Tópicos*, Facultad de Filosofía, Universidad Panamericana, México, 2005; sin embargo, el especialista más renombrado y experto en Avempace es Joaquín Lomba quien ha traducido y nos ha hecho llegar

En este rastreo resulta interesante observar cómo la teología católica fue influenciada por los criterios y metodología musulmana para solucionar los problemas entre razón y fe al mismo tiempo que optó por incorporar algunas tesis del naturalismo aristotélico. Las relaciones entre razón y fe, punto central del medioevo latino, pudieron argumentarse y proponer soluciones gracias a la reflexión previa musulmana y gracias a que, como explicamos con anterioridad, Tomás de Aquino pudo solucionar el problema filosófico del hilemorfismo aristotélico de cara al cristianismo, tomando de Avicena y Maimónides soluciones religiosas que conciliaban la esfera trascendente con la ascendente del mundo por influencia de Avempace; por ejemplo, Tomás toma la distinción entre la esencia y la existencia referida al plano trascendente o creacionista, que no se oponía al de la materia y la forma natural, porque planteaba la realidad analógicamente. Pero de Aquino se apartó de la interpretación platónico-agustiniana descendente al interpretar la realidad natural, por ejemplo, mantuvo la definición de ley natural de Agustín al mismo tiempo que enfocó el problema de la ley separándolo del *Tratado sobre la Gracia* o *S. Th., II-IIae.,* llevando la discusión moral hacia el tema de la naturaleza racional; pero además, Tomás mantuvo la tesis aristotélica de la materia como principio de individuación, opción que le costó la famosa condena del obispo de París, Esteban Templier, en 1277. Sabemos de la disolución de la condena a las quince tesis tomistas, pero la dispensa no logró frenar el choque entre dominicos y franciscanos. El problema era que se enfrentaban dos visiones del mundo: la visión trascendente y la naturalista de la realidad, con la consabida manera de argumentar de cada una, la primera apoyándose en la autoridad de la fe, la segunda, plenamente racional y que partía por inducción. En el fondo, y esta es la cuestión clave a tener en cuenta en nuestra obra, se enfrentaban diversas

sus comentarios a la *Física* aristotélica en la ed. Trotta Madrid, 2007. Avempace es el primer filósofo musulmán español (1070-1117) zaragozano que se inspiró en Al-Farabi y en Ibn Sina –Avicena– es el primero en hablar de una filosofía separada de la religión, comentó en Zaragoza todas las obras de Aristóteles al que le dio crédito absoluto en su pensamiento, y debemos a Miguel Assín Palacios su recuperación. La particularidad que es clave de su pensamiento, para efectos de nuestro estudio, está en que une pensamiento judío y musulmán en muchas de sus propuestas, por eso lo reconocieron Maimónides y Averroes; siendo el primer filósofo del al-Ándalus se basó en los comentarios de Alejandro de Afrodisia a la Física aristotélica. Fue una influencia definitiva en Alberto Magno y Tomás de Aquino en cuanto a la prioridad de la vida contemplativa sobre la activa.

maneras de interpretar el pensamiento de Aristóteles, y las soluciones, daban con un diverso género de aristotelismo. El choque entre la visión trascendente cristiana frente a la naturalista aristotélica tiene como opositores a Tomás de Aquino frente a su contemporáneo franciscano san Buenaventura. Pero es errado sostener que toda la filosofía franciscana se opuso al naturalismo de Aristóteles pues tanto Escoto como De Aquino optarán por la vía naturalista aristotélica, y cabe recordar que la influencia escolástica de Aristóteles en Nueva España vendrá por las argumentaciones de estos dos pensadores. La asimilación que opera el Aquinate refuta por sí misma a quienes caen en el simplismo de tachar su filosofía como una reflexión religiosa; Tomás ya tiene conciencia del dinamismo natural e inmanente de la naturaleza y es influido en esto por Averroes. De Aquino toma la metodología medieval de la analogía de proporcionalidad de los entes porque entiende que gracias a ella puede separar a Dios de las creaturas sin formar un abismo infranqueable entre la naturaleza y su creador. Lleva el tema aviceniano de la existencia al acto creador y creatural aunque supera el platonismo aviceniano y el latino al apartarse de la vía descendente en las cuestiones físicas y del conocimiento natural.

Pero el vuelco fundamental de la filosofía medieval latina, como hemos explicado, no vino sólo por la influencia musulmana que, a su vez pasó las obras de Isidoro de Sevilla en árabe, sino sobre todo por la incorporación del derecho romano. La tarea que es realmente encomiable en todo este relato es la de Irnerius y el método de la glosa en la Universidad de Bolonia, que incorporó el derecho romano a la tradición medieval propiciando con esto una mentalidad más racional en los autores, tarea que permitió que autores como Tomás de Aquino asimilaran el pensamiento de Aristóteles.

Gracias a la asimilación que hizo De Aquino del pensamiento natural de Aristóteles –comentando todas sus obras–, se apartó de la formulación agustiniana que ponía la base del *libero arbitrio* en la causa extrínseca divina[173] –el obrar moral en Agustín remitía en última instancia a la adhesión humana a la voluntad divina–, se trataba de un proceso pasivo

[173] Manteniendo la misma definición de *ley natural* que el obispo de Hipona, Tomás de Aquino hace un desarrollo inmanente de la acción humana; ciertamente al comenzar su tratado de la Ley en la *S. Th, I-IIae, introducción,* Tomás antepone la causa extrínseca divina como la primera; sin embargo, dicho estudio lo pasa ya a la tercera parte de la Suma, al Tratado de la gracia.

mimético de corte intelectualista que sólo podía afirmar su libertad si se adecuaba al fin último, una libertad incapaz de articular por sí misma a la naturaleza humana caída, cuando en Tomás de Aquino y gracias al hilemorfismo aristotélico, se afirmaba ya que "la gracia no anula la naturaleza sino que la perfecciona"[174], es decir, que en un sentido, la naturaleza humana tiene su propia autonomía y puede acceder al recto obrar y fin sin necesidad de involucrar la vida de la gracia[175].

Me explico y matizo: para santo Tomás, a pesar de que la vida de la gracia es el valor supremo, el hombre por su capacidad racional, puede conocer el recto obrar. Nada tiene que ver esta propuesta tomista con la posterior disputa de las relaciones entre gracia y libertad que se darán en los jesuitas[176].

El punto en Tomás es aceptar la capacidad racional humana a conocer por sí misma el bien y a obrar en consecuencia[177].

El principio lo retomará Francisco de Vitoria en el siglo XVI, para objetar a los canonistas de su tiempo que justificaban la guerra contra de los naturales de América argumentando que los indios carecían de posesión y dominio por causa de pecados *contra natura* como la idolatría, los sacrificios humanos y la antropofagia. La clave de estas precisiones está en distinguir diversas asimilaciones de Aristóteles evitando simplismos dicotómicos; la pugna que surgió en la universidad de París entre el naturalismo y la visión trascendente cristiana del mundo, se formuló de muy diversas maneras, tanto de Aquino como la tradición franciscana naturalista venida de Escoto, eran creyentes y defendían la fe cristiana, ambos mantenían una interpretación naturalista de Aristóteles y se apartaban de la explicación agustiniana de la naturaleza, sin embargo, se oponían en muchas soluciones sobre lo que era el ser humano y los principios inmanentes de su acción, por lo que sería simplista interpretar a su época exclusivamente como el choque entre el naturalismo de Averroes y el de la visión cristiana trascendente del

[174] Punto que retomará con fuerza el siglo XVI novohispano gracias al rescate que Francisco de Vitoria sobre este punto del Aquinate y que plasmó en su famosa *Relectio de Indis*.

[175] Imagine el lector la relevancia de este matiz en ocasión de los indios americanos que carecían hasta entonces de la Nueva Luz del Evangelio pero que quedaban eximidos en muchas de sus prácticas precisamente por tal carencia.

[176] No debe confundirse este matiz con la polémica *de Auxiliis* del tratado *De Concordia* de Luis de Molina y algunos puntos de las *Disputationes Metafísicas* de Suárez.

[177] Pasajes relevantes de esta propuesta son: De Aquino, Tomás. *S.Th, I-IIae. q. 94, art 5*.

mundo pues tanto Escoto como Tomás de Aquino eran aristotélicos naturalistas a la vez que convencidos de la trascendencia divina; el punto de discrepancia entre las dos escuelas fue mucho más sutil, se discutían dos maneras de asimilar el aristotelismo cara a las tesis cristianas, es decir, se discutía sobre tesis aristotélicas y su comprensión, en concreto, a) sobre la distinción real o no entre la materia y la forma del hilemorfismo; b) sobre la noción del ser contingente frente a la noción de necesidad del primer motor; c) sobre la viabilidad o no de la solución aviceniana al proponer la esencia y la existencia de los seres como distinciones claves para conectar la relación entre el mundo natural y el trascendente. Frente a estos puntos se especificarán las distinciones del aristotelismo novohispano. Por ejemplo, Alonso de la Veracruz de la orden de san Agustín, pero marcadamente tomista, transita moderadamente hacia las propuestas de Escoto, optando por una noción de ser contingente más radical y por un énfasis mayor de la voluntad humana mientras que toma de Tomás la distinción real entre esencia y existencia de los seres, algo que le distancia del radicalismo nominalista, además de incorporar del dominico principios claves de método y contenido en su filosofar. Resulta una obviedad, pero debe reiterarse, que ni Tomás de Aquino ni Escoto se oponían a las verdades fundamentales del cristianismo ni rechazaban el naturalismo aristotélico, sin embargo se distancian por elecciones específicas frente a textos aristotélicos, por ejemplo, Tomás de Aquino es más racionalista en su planteamiento y rechaza la opción de Escoto a enfatizar la contigencia del ente natural frente a la omnipotencia divina. Un texto de su autoría refleja la importancia que le concede a la razón, de él algunos pasajes merecen citarse como prueba a la disyuntiva que enfrentaban; se trata de un texto con franca similitud al *Tratado decisivo sobre el acuerdo entre la ley religiosa y la filosofía* de Averroes, me refiero a las *Cuestiones Quodlibetales* o *Quodlibetum IV, 9, 3,* donde de Aquino se pregunta si los primeros principios de la ciencia teológica no son dados por las autoridades sino por la fe. En su respuesta le da la prioridad a la razón siempre que se trate de argumentar filosóficamente, dice así:

Sed contra. Lo que se dice en Tito I, 9: de suerte que pueda argumentar con doctrina sana y argüir a los contradictores; pero los contradictores se refutan mejor con razones que con autoridades.

Respondo. Debe decirse que cualquier acto debe ser terminado según lo que conviene a su fin. Y la disputa puede ordenarse según un doble fin. En efecto, alguna disputa se ordena a remover la duda si acaso la hubiera, y en tal disputa teológica con más razón debe usarse de las autoridades que acepten aquellos con quienes se disputa. Por ejemplo, si se disputa con los judíos, conviene aducir a autoridades del Antiguo Testamento, pero si se hace con los maniqueos, quienes rechazan el Antiguo Testamento, conviene usar sólo las autoridades del Nuevo Testamento; si se hace con los cismáticos, que aceptan el Viejo y Nuevo Testamento, pero no la doctrina de nuestros santos, como ocurre con los griegos, conviene disputar con ellos a partir de autoridades del Nuevo o Viejo Testamento y de aquéllos doctores a los cuales aceptan; pero si no aceptan ninguna autoridad, conviene recurrir para convencerlos, a las razones naturales.

Vemos cómo el pasaje habla de los distintos modos de argumentar la verdad según las creencias y autoridades que sigue el interlocutor, pero reitera que, cuando no hay concenso en las autoridades, la razón tiene autonomía en su juicio y argumento. Además, señala diversos espacios en discusiones cuando dice*: Pero otra disputa es la magistral en las escuelas, no para remover el error sino para instruir en las escuelas para llevarlos al entendimiento de la verdad que creen, y entonces conviene apoyarse en las razones que investigan la raíz de la verdad, para hacerlos saber de qué modo es lo que se dice. De lo contrario, si el maestro resuelve la cuestión sólo con autoridades, el oyente quedará confirmado de que la cosa es así, pero no adquiere ciencia o entendimiento alguno, y así, se marcha vacío.*

Nada más alejado del Aquinate que el simplismo de verter argumentos de autoridad en las discusiones filosóficas. Es penoso ver cómo la falta de análisis de las fuentes directas en muchos "especialistas" contemporáneos hace que yerren en sus juicios e interpretaciones sobre el fraile. Si seguimos los argumentos de estos pasajes notaremos en De Aquino un claro seguimiento de los criterios de Averroes: es el filósofo el único autorizado para argumentar racionalmente pues con ellos la discusión es para obtener la verdad de raíz. De Aquino asienta con esto todo un itinerario actual para las escuelas católicas que imparten filosofía, a cuyos profesores les recuerda que a los estudiantes se les debe argumentar desde el ámbito estrictamente

racional, para que ellos no solo aprendan la verdad, sino que también desarrollen su entendimiento al comprender los caminos que llevan hacia ella.

Por el lado de Escoto, merece citarse su obra *Questiones Quodlibetales*[178], en la que el franciscano demuestra su opción por la libertad y voluntad en detrimento de la carga intelectual tomista: en la cuestión XVI sobre *Si la libertad de la voluntad y la necesidad natural pueden coexistir en el mismo sujeto en relación al mismo acto y objeto,* en la respuesta al argumento principal Escoto distingue: *Voluntario puede decirse de lo que se halla subjetivamente en la voluntad, o lo que es querido por la voluntad, o lo que es imperado por ella.* Y concluye allí: *por lo tanto, el acto externo es simplemente voluntario como el interno, aunque no lo sea con igual prioridad, pues presupone el interno.* Y en el artículo 1 de la misma cuestión XVI que trata sobre si hay necesidad en algún acto de la voluntad en el que pone como objeciones de contrarios a Tomás de Aquino *I-IIae q. 10 art. 2,* le responde diciendo en el p. 16 que *nada se halla tanto en el poder de la voluntad como en la voluntad misma* citando las *Retractaciones* de Agustín 1, c. 9 art. 3 y c. 22 n. 4 Escoto dice que *se Prueba la menor: porque aunque la voluntad del viador tiene el poder de continuar el acto del entendimiento que considera el fin, de hecho no lo continúa, sino que torna al entendimiento la consideración de otro objeto, o al menos no evita que otro objeto ocurrente impida tal consideración.* Note el lector la importancia del texto de Escoto que, en mi opinión, es el pasaje de primera mano que muestra la apertura al voluntarismo moderno y a la noción subjetiva del derecho. El punto 19 de la solución expresa de mejor manera este vuelco frente a De Aquino: *Aunque en algún objeto se de toda la perfección, sin embargo, para la necesidad del acto se requiere que la potencia tienda necesariamente a él. Sea lo que fuere la voluntad creada bienaventurada y de su perfección sobrenatural, por la que tiende a tal objeto, con todo, se diría que la voluntad del viador tiende solo contingentemente a él, incluso cuando lo aprehende en su universalidad. Pues esta aprehensión no determina la voluntad a quererlo necesariamente ni, puesta la aprehensión, se determina necesariamente la voluntad ni continúa necesariamente queriéndolo, como se ha dicho.* Notemos la

[178] Escoto, *Questiones Quodlibetales*, Madrid, Católica, 1968; y en Duns Scotus, Johannes, *Capitalia opera beati Joannis Duns Scoti,* Le Havre, La Bonne Paroles, 1908.

importancia que Escoto confiere a la voluntad en detrimento de la prioridad intelectual en De Aquino, y cómo al mismo tiempo, él utiliza a Aristóteles para demostrar el vuelco que opera. En la segunda prueba de la cuestión que analizamos, Escoto había dicho: basado en las palabras del Filósofo *Como es el principio en lo especulativo, es el fin en lo operable*. En la É*tica (EN, 8, C. 9, n. 4)* escribe también: *En las acciones, aquello por cuyo amor se actúa es el principio, como en las matemáticas lo son las suposiciones. Ahora bien, el entendimiento asiente necesariamente a los principios del orden especulativo. Luego, la voluntad asiente necesariamente al fin en el orden práctico*. Vemos en estos pasajes cómo la interpretación escotista es diversa por completo a la de Tomás de Aquino aunque ambos autores citen y sigan al de Estagira. En la tercera parte de las Quodlibetales Liber IX, se preguntará ya frontalmente (9*) si la voluntad es el motor del reino animal*, (10*) si la voluntad persuade a la razón*, (11) *si la voluntad es el sujeto de la virtud moral*, (18) y *qué potencia es más noble, si el intelecto o la voluntad*. Con esos planteamientos quedan abiertas las puertas para el subjetivismo voluntarista. En mi opinión, no ha sido Ockham el padre del voluntarismo, por el contrario, es Duns Escoto quien desarrolló esa vía con anterioridad amparándose en argumentos aristotélicos de la *Etica nicomaquea*; serán dichos argumentos los que incidirán de manera parcial y moderada en algunos de los pensadores novohispanos del siglo XVI, autores que incorporarán dichas tesis para matizar algunas formulaciones tomistas que, aunque en Vitoria venían ya filtradas por la impronta nominal, no dejaban de ser objetivantes.

En conclusión, parece que para finales del siglo XIII y ya en el XIV europeo, los argumentos filosóficos en la Universidad de París presentaban una asimilación heterodoxa del naturalismo de Averroes y de la visión descendente platónico –aristotélica latina y aviceniana pues en Escoto ya asistimos –desde su corta estancia en la universidad de París hasta su cátedra de Oxford– a una transformación en los principios del obrar moral cuya influencia se introdujo a través de algunos sectores y hermanos opuestos a la vía iluminista descendente bonaventurense para desarrollar un énfasis en la contingencia y finitud.

Con esto hemos llegado a establecer una primera conclusión metódica al enfrentar la filosofía de los pensadores novohispanos fundacionales: que el resultado de este maremágnum nos anticipa que el seguimiento del aristotelismo novohispano deberá realizarse a la luz de los argumentos específicos que presentan los textos de cada autor –algo ya anticipado por los lineamientos metódicos de Carlos Pereda– y no tanto a la luz de las filiaciones y autorías citadas por ellos, pues vemos que desde el siglo XIII ya hay en todos los pensadores una franca asimilación latina u oriental que se formula de diversas maneras según la opción de sus pensadores, es así que no basta con señalar la orden religiosa a la que pertenecen, el autor que siguen y citan, o la temática que desarrollan, pues todos ellos comparten temas y referentes comunes tanto como planteamientos aristotélicos encontrados según la temática que desarrollaban por lo que sólo realizando una lectura argumentada podremos encontrar su auténtica propuesta. La conclusión nos acerca a un punto que la filosofía analítica contemporánea ha enfatizado: que los textos deben analizarse desde su óptica internalista, siguiendo el entramado argumental, reconstruyéndolo, y rastreando su viabilidad y vigencia. Quizás el problema de la filosofía novohispana haya estado en un análisis exclusivo a la luz de la historia de las ideas, y quizás su solución, se encuentre en algo que ya se ha desarrollado pero que conviene recuperar con mayor asepsia, la tarea filosófica argumental.

Pero, no cabe un enfrentamiento abstracto de los argumentos sin el contexto, así que nos falta todavía exponer la aportación renacentista al *Corpus* de Aristóteles para redondear la historia de las ideas en que se fue gestando lo novohispano.

Nuestros pensadores del siglo XVI en América fueron hombres de su tiempo; pese a pertenecer a órdenes mendicantes venidas del medioevo latino, compartían los valores de la cristiandad medieval tanto como la consolidación cristiana operada en España, compartían las discusiones respecto de razón y fe y relacionaban estas con temas sobre el poder político emanados por la nueva circunstancia del protestantismo. Fueron influidos por la formación académica renovada de la Universidad de Salamanca tanto como por el humanismo renacentista de Alcalá de Henares. Conocían soluciones a problemas aportados por el aristotelismo arábigo y el de la

latinidad, por el escotismo y el tomismo además de que su encuentro con la alteridad americana y con las realidades inéditas que presenciaron fortaleció muchas de sus reformulaciones en la transformación y transmisión de su filosofía. Lo inédito del orbe descubierto les hizo representarse el nuevo mundo a partir de la marca o califato Omeya y de la cultura del Ándalus; al mismo tiempo, tenían una mentalidad católica de reconquista heredada de las cruzadas y reforzada por la reciente expulsión de moros y por la reciente fundación española de la Inquisición. Pero académicamente, ¿qué cambios vivieron estos estudiantes españoles que vendrían a América durante el siglo XVI? Nos aproximamos con estas preguntas al final de nuestro apartado. Procederemos primero a exponer el estatus del aristotelismo durante el renacimiento, para, por último, señalar cómo se incorporó a Aristóteles en el siglo XV y XVI español.

II.2 Las diferencias entre Aristóteles y el pensamiento aristotélico-tomista

Una delimitación conceptual clave al abordar el aristotelismo novohispano comienza por distinguir el pensamiento de Aristóteles y aquello que Tomás de Aquino interpretó de sus textos, pues sabemos que la fundación de la *Real y Pontificia Universidad de México* se realizó con miras a la evangelización y que por decreto regio y papal promovía los valores escolásticos. Además, los colegios de las órdenes religiosas también venían marcados con la impronta escolástica; en mayor o menor grado, en todos ellos la influencia del imaginario venía de la *Ciudad de Dios* de san Agustín y la filosofía que imperaba en sus argumentaciones seguía la organización medieval del *trivium* y el *cuadrivium*. La distinción entre el aristotelismo y la impronta aristotélico-escolástica daría para un libro sobre el tema, algo imposible en esta obra. Por esta razón me propongo señalar exclusivamente los argumentos clave que distinguen a Aristóteles de Tomás de Aquino pues fue este dominico quien tuvo mayor influencia escolástica en los frailes venidos de España; los agustinos y dominicos se influyeron de sus textos de modo importante y, como intentaremos probar, también el clero secular de la *Real y Pontificia* adoptaba sus enseñanzas[179].

[179] Como lo documenta el texto de Plaza y Jaén, Cristóbal Bernardo. *La Real y Pontificia Universi-*

Diversas razones explican esta influencia: primero, que la mayoría de los primeros frailes y presbíteros vinieron de la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI, allí habían recibido la impronta curricular vitoriana[180]; otra razón estuvo en que la cátedra de Escoto se abrió en la *Real y Pontificia* hasta el siglo XVII, una tercera razón se debió al ideario fundacional de la universidad de México.

En términos generales el pensamiento filosófico inicial de Nueva España compartía un modo común de argumentar al mismo tiempo que contaba con axiomas comunes a partir de los cuales llevaban a cabo las demostraciones, es decir, los autores desarrollaban sus reflexiones con la típica metodología del *sic et non* medieval pese a que el argumento de autoridad había sido desplazado ya por la redacción de tratados que incorporaban nuevas contribuciones científicas y filosóficas al mismo tiempo que ponían constantes referencias a autores, fuesen escriturísticos, de padres de la iglesia, de canonistas, escolásticos, renacentistas o contemporáneos debido a que en el renacimiento universidades, como la de Padua, habían promovido la técnica de *aventar nombres de autoridades* y muchos españoles como el caso de Ginés de Sepúlveda organizaban sus tratados de esa manera; en el campo temático, las disertaciones eran más heterodoxas que en el medioevo, mezclando influencias y contenidos de diversas épocas; además, se enfocaban en problemas concretos pero refiriendo siempre a escritos de Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, las Escrituras y autores contemporáneas, sin que ello revelase necesariamente la vía filosófica tomada por cada autor; se trataba de una manera común de mostrar tradición y autoridades.

Abundaremos sobre estas cuestiones al llegar al análisis de pensadores del siglo XVI, ahora optamos por introducir al lector en las diferencias básicas entre Aristóteles y Tomás de Aquino, diferencias que consisten primero en una distancia cronológica de más de diez siglos y en contenidos temáticos

---

dad de México. (2 vols.) UNAM, México, 1931.

[180] La información obtenida en este apartado viene de los siguientes textos: *Apuntaciones Históricas sobre la Filosofía en México.* Nueva ed. Robledo, México, 1928 (Hay una versión íntegra digital del texto en *Proyecto de Filosofía en español, 2005*. Méndez Arceo, Sergio). *La Real y Pontifica Universidad de México.* UNAM, México, 1990 y desde luego el texto de Beuchot, Mauricio. *Historia de la filosofía del México colonial.* Herder, Barcelona, 1996.

que –por la brevedad del análisis– decidí agrupar en cinco argumentos aristotélicos apartados explícitamente de la tradición judeocristiana, los argumentos son: la idea de la eternidad del mundo frente a la de creación *ex nihilo,* el modo de entender la ciencia y el papel del silogismo demostrativo, la fundamentación de la ética, la prioridad o no de la inteligencia teórica sobre la práctica, y, por último, el tema de Dios y la religión.

Antecedentes a las diferencias entre Aristóteles y Tomás de Aquino

Aristóteles es la culminación de una nueva forma de pensar que se inició con Heráclito y que se coronó con una nueva idea de ciencia que cedió el paso de las experiencias míticas y religiosas[181].

Un poema de Heráclito expresa el inicio de los antecedentes a la diversa forma de concebir la realidad natural que instaura Aristóteles: "Vive el fuego la muerte de la tierra/ y vive el aire de la del fuego/ vive el aire la muerte del aire/ y de la muerte del aire vive la tierra/ lo frío se calienta/ y lo caliente se enfría/ lo húmedo se seca/ y lo seco se humedece". (B 76, B 39)

Se trata de un escrito en poema que pone al *logos* como la fuerza de los opuestos; los versos manifiestan la tensión y la lucha del incesante devenir de lo real. Heráclito tiene una consideración heterogénea de la naturaleza y la concepción de un compuesto dual en constante cambio. Para él, la naturaleza es dinámica, su poema marca el triunfo frente a los eléatas y Parménides, quienes ciertamente habían contribuido a la filosofía poniendo la idea del ser como lo primero pero que carecían de un concepto de naturaleza dinámico, como flujo, oposición y alteridad. Frente a los eléatas, Heráclito afirmó el cambio incesante, y fue Pitágoras más tarde el que dio a este movimiento natural la conciliación y estabilidad entre sus distintos principios.

Pitágoras introdujo el concepto de díada como solución frente a la unidad y el medio introduciendo los conceptos de mensurabilidad y cantidad de los fenómenos naturales mediante una aproximación epistémica diversa.

---

[181] Presenté este apartado de mi investigación en: *Ensayo sobre algunos valores aristotélicos explícitamente diversos de los cristianos.* En *Valores para la sociedad contemporánea ¿En qué pueden creer los que no creen?* (Vasconcelos, Héctor, comp.), UNAM, México, 2011.

De su solución surgieron dos vertientes hermenéuticas: la formal filosófico-matemática que rescató Platón y que retomó la ciencia contemporánea, y la musical, que dio lugar a pensamientos místicos y estéticos[182]. Pese a lo cuestionable de su modelo filosófico, Pitágoras tiene el mérito de haber heredado a Platón y Aristóteles la idea de medio y de los opuestos como componente de la realidad natural. La contribución de ambos pensadores está en que ya tenían una consideración auto reguladora de la naturaleza; en Heráclito se habla de un primer principio de la naturaleza, en cambio, en Pitágoras se habla de una naturaleza compuesta cuya estabilidad está en la armonía y el equilibrio.

Ambos cuentan con una concepción materialista de la naturaleza que se concibe de modo heterogéneo. La culminación de este naturalismo con principios diversificados está en Aristóteles.

Aristóteles tomó de Pitágoras la noción de armonía y fue gracias a dicho concepto que pudo solucionar el problema de las relaciones entre la realidad natural y el alma, argumentando en *De anima III* y en *Analíticos posteriores II* que el alma es cierta armonía y que es capaz de hacerse una con lo distinto.

Pero, antes de las reflexiones griegas aparecidas desde el siglo V a. C., y culminadas con Aristóteles en el siglo IV a. C., se había formulado una diversa interpretación del hombre y del mundo en Egipto y Mesopotamia que dio lugar a la otra gran cultura occidental, la judeocristiana, cultura sobre la que también se construyó la civilización europea. Actualmente existe la pretensión de separar tajantemente estas culturas haciendo de la primera –la vía griega– la única fuente de reflexión racional y proponiendo que la segunda –la vía judeocristiana– es una vía religiosa exenta de argumentaciones racionales; pero esa dicotomía es falseada y obedece a prejuicios anacrónicos ilustrados. Si comparamos el recién citado verso de Heráclito con los pasajes de Aristóteles, difícilmente podríamos encontrar similitudes entre el contenido del primero y de los segundos, empero, en ambos hay una solución naturalista al problema de la realidad a pesar de que haya en el pensamiento de Heráclito una influencia de antiguas religiones orientales ausente en Aristóteles; eso mismo ocurrirá con las reflexiones

[182] Thomson, George, *Los primeros filósofos.* UNAM, Plaza y Valdés. 2 ed. 1988.

medievales heredadas de la tradición judeocristiana, la filosofía medieval bebe de esa tradición, y la asimila, incorporando paulatinamente de Aristóteles la concepción naturalista del mundo y adaptando el sentido platónico de trascendencia a las tesis sobrenaturales de la revelación. El cristianismo de los primeros padres de la iglesia surgió con dos características: con un afán apostólico y de conversión basado en el pasaje evangélico de Mateo que decía "Id y anunciad a todos el evangelio" y, asimilando las verdades judeo-cristianas al pensamiento racional griego para explicar a los paganos su mensaje. El cristianismo es, en esencia, apostólico y universal; pretende convertir a todos los hombres al evangelio de Cristo, y excluye diferencias de raza, nación y lengua; católico significa universal, la *parousia* que promete el cristianismo romano implica la conversión final de todo el orbe. Otras religiones monoteístas como la tradición hebrea y la islámica no pretenden convertir a todo ser humano y ponen condiciones de raza, nación, etc., y algunas religiones emanadas del cristianismo romano como el protestantismo luterano carecen de afán apostólico, para ellos, el mensaje pentecostal es internalista, mientras que, para el catolicismo, la clave está en llevar al cielo mediante el bautizo a los más hombres posibles. El modo de lograrlo era transmitiendo los principios de la fe, primero desde argumentaciones racionales propias a los neófitos y a través del ejemplo de vida, para después iniciarlos en las verdades reveladas; para ese objetivo, la asimilación de las argumentaciones grecolatinas resultó crucial. Fue esta la razón por la que la tradición filosófica y el mensaje evangélico se incorporaron a la tradición medieval latina[183].

Así como las filosofías griegas bebieron de las antiguas religiones del cercano oriente, la tradición judeocristiana asimiló el pensamiento griego de Platón y Aristóteles a partir de la tradición latina formulando un pensamiento absolutamente diverso del griego pero cuyo andamiaje le permitió incorporar los valores de su religión y las soluciones de la naturaleza que la reflexión griega había aportado. Notemos cómo esta asimilación se vino dando en otros tiempos: los pitagóricos asimilaron la filosofía jonia mezclándola con creencias populares. Cuenta Diógenes de Laercio que los pitagóricos practicaban el examen moral de conciencia, que creían en la

[183] Algo similar ocurrirá entre la cultura musulmana y la recepción del aristotelismo.

inmortalidad del alma y en el cielo. En el ámbito científico, investigaron la relación entre música y matemáticas, y en el terreno de la educación y la moral consideraban que la música era un medio para purificar el alma.

Como Heráclito, los pitagóricos concebían la dualidad y los opuestos en la naturaleza, pero como hemos dicho, consideraban la armonía la mediación entre ellos. La noción de medio la heredan a Platón y Aristóteles sin asimilar los componentes órficos previos sino reelaborando la tesis de los opuestos como valor fundamental de la realidad y readaptando la solución plural materialista que caracterizará la culminación del pensamiento griego aristotélico. En Platón, esta vía naturalista se excluye instaurándola en el mito; en Aristóteles, la vía mítica es rechazada para, en cambio, optar por una vía natural que defiende un principio interno de cambio en la naturaleza.

Aristóteles considera que en los seres naturales la forma es inmanente; sólo en las formas artificiales se puede decir que es una causa extrínseca la que produce el movimiento.

La inmanencia de la naturaleza, tesis clave en Aristóteles

La concepción inmanentista del mundo será lo que marque la gran diferencia entre la tradición judeocristiana y la reflexión racional de Aristóteles frente al cosmos; esta es la razón por la que Jonathan Lear acuñó el término *condicional contrafáctico* para expresar la concepción naturalista por excelencia de Aristóteles al decir que: *en Aristóteles, si hubiera un Dios artesano impondría la forma en los organismos naturales apropiados, pero, no lo hay, luego la forma es interna al proceso generativo*[184]. Para Aristóteles, el alma es el principio interno del cambio y del reposo, principio no separable del compuesto; considera al alma el acto primero del cuerpo vivo y orgánico que en potencia tiene vida[185].

Aristóteles mantuvo siempre la concepción dual intrínseca de los principios de la realidad natural excluyendo la unidad monolítica parmenídea.

---

[184] Lear, Jonathan, *Aristotle: the desire to understand.* Cambridge University press. 1988., Cfr., *Física* II-I, 192b 21.

[185] Aristóteles. *De Anima,* II-I 412 a27.

La inclusión heracliteana de la filosofía griega se plasmó en el peculiar discurso y lengua aristotélicos, en su religión politeísta que incluso aceptaba dioses extranjeros, en el deseo de gobernarse en una asamblea con votación pública y con rotación de puestos, todo ese pragmatismo tenía como motivo excluir la tiranía absolutista monolítica tanto como el univocismo en el ser.

Esa misma aversión aristotélica a una consideración unívoca de la realidad humana y natural hizo que en el terreno político propusiera muy diversos tipos de constituciones, todas ellas adaptadas según las distintas clases de hombres, tradiciones y culturas.

Y, a la hora de analizar la tragedia griega, Aristóteles vuelve sobre dicha concepción heterogénea definiendo la tragedia como un relato en forma dramática que obedece a sus propias leyes internas.

El criterio inmanentista aristotélico lleva incluso a secularizar la tragedia, que había surgido de los relatos míticos, pero que él consideraba que encontraba su equilibrio perfecto cuando se conviertía en una *techne*.

Con un enfoque secular, inmanentista de la tragedia, Aristóteles desarrolla el tema de los opuestos cuando enfrenta las pasiones humanas frente al destino implacabe que las tensa mediante lo trágico y catastrófico que revelan la peripecia y la anagnórisis.

Nuestro autor también enfrenta los opuestos en el héroe trágico cuando involucra la *hamartia* o yerros que acontecen al personaje, como cuando Edipo toma decisiones para alejarse de lo que el oráculo le había predicho y, en la medida que tomaba estas decisiones, se acercaba más a su fatal destino.

En todos los órdenes de la realidad natural y del acontecer humano Aristóteles opta por una visión asistemática y pluriforme de la realidad. Sentada esta peculiaridad, podemos señalar los criterios aristotélicos que lo distinguen explícitamente de la tradición judeocristiana: hemos dicho que la superación de la concepción de la naturaleza sujeta a meros principios de causalidad extrínseca es lo que caracteriza al Estagirita; Aristóteles concibe la naturaleza como *logos inmanente*, es decir, como conjunto de entidades vivas cuyos movimientos tienen un sentido que se explica desde el propio ser. El considerar la naturaleza de modo autónomo lo lleva a dos

consecuencias: la primera, a la consideración de la realidad natural como un compuesto cuyo fin está en sí mismo, la segunda, a la consideración de la eternidad del mundo.

Pues, si la naturaleza tiene el principio del movimiento y del reposo en sí misma, no cabe explicación alguna fuera de ella; al mismo tiempo, si la naturaleza tiene el principio en sí, nada ajeno a ella podría explicar su origen. El punto lo reforzó probando que si el principio de las cosas estuviese en un ser cuya causa extrínseca separada de las cosas echase a andar todo el movimiento posterior, eso no podría probarse pues la existencia de tal substancia implicaría la de otra que a su vez echase a andar a la siguiente y así sucesivamente hasta el infinito probando que la existencia de un primer motor causa de todo lo demás también quedaba anulada.

Pero al mismo tiempo que Aristóteles articuló los principios de la realidad natural asimiló de Platón otras improntas que incorporó en su filosofía. Por ejemplo, puso como eje de su pensamiento la idea platónica de ciencia, pero mientras que Platón ponía la esencia de la ciencia en la realidad trascendente, él consideró que el saber científico partía siempre de axiomas o principios previamente conocidos que daban carácter de necesidad a toda la argumentación posterior. Este concepto del saber es la primera gran contribución de Aristóteles al mundo occidental: su idea de ciencia. Siguiendo el modelo de ciencia de la geometría axiomático-deductiva de su tiempo –recordemos que Euclides termina sus investigaciones cuando muere Aristóteles– el Estagirita propuso que cada ciencia parte de ciertos axiomas o principios a partir de los cuales deduce todo lo demás. Para él cada ciencia tiene su propio género-sujeto[186]. Al elaborar el aparato lógico del contenido material de las ciencias no cayó en una concepción univocista, lleva el tema de los opuestos hasta la consideración diversificada de los entes estudiados; de esta manera excluyó de su modelo científico la consideración homogénea de la realidad clasificando los saberes científicos

[186] Aristóteles, *Met.*, VI-1, 1025b 8-14: *Pero todas estas ciencias, habiendo circunscrito algún ente y algún género, tratan acerca de él, y no acerca del Ente en general, ni en cuanto ente, ni se preocupan para nada de la quididad, sino que partiendo de ésta, unas después de ponerla de manifiesto para la sensación y otras tomando la quididad como hipótesis, demuestran así, con más o menos rigor, las propiedades inherentes al género que se ocupan.*

según el orden del pensamiento teorético, práctico o productivo[187] a pesar de aceptar una estructura formal análoga en los modos del silogismo. Aristóteles considera que la búsqueda de los principios y las causas de los entes debe hacerse respecto de los entes en cuanto entes; además, considera que las causas de las cosas son respectivas a las cosas mismas, dice: *hay en efecto, una causa de la salud y del bienestar, y de las cosas matemáticas hay principios y elementos y causas, y, en suma, toda ciencia basada en la razón o que participa en algo del razonamiento versa sobre causas y principios, ora más rigurosos ora más simples"*. Considera la Física una ciencia sobre el género de ente que *tiene en sí mismo el principio del movimiento y del reposo.* En cambio, considera las cosas prácticas y productivas como *las cosas factibles, que en efecto, tienen en el que las hace su principio, que es la mente, o algún arte o potencia. Y las practicables lo tienen en el que las practica, y es el propósito; pues lo practicable y lo propuesto son lo mismo*[188]. Considera que son ciencias teóricas la Física, la Matemática y la Metafísica, ciencias que se distinguen porque la *Física* trata *acerca de un ente tal, capaz de moverse, y acerca de la sustancia, según el enunciado generalmente, pero no separable*[189] y la Matemática como una ciencia especulativa en la que el acto de la razón mira los entes móviles no separables de la materia de una manera cuantitativa y abstracta; por último, considera la Metafísica la cumbre de las ciencias teóricas o especulativas ya que contempla los entes *separados e inmóviles.* Aristóteles considera que la Metafísica es la ciencia suprema porque trata de lo divino, pero para él, lo divino son las substancias eternas –las esferas celestes del mundo supralunar– que tienen un movimiento circular incesante[190], y la substancia es lo único separado –*xoriston*– de la realidad en

[187] Aristóteles, *Met.,* VI-1, 1025b 5-30.

[188] Aristóteles, *Met.,* VI-1, 1026a 20-25.

[189] Aristóteles, *Met.,* VI-1, 1025 b 25-29.

[190] Aristóteles, Met., XII-8, 1074b 25-30: *Y es razonable deducir esto de la consideración de los cuerpos trasladados. Pues, si todo lo que traslada existe naturalmente por causa de lo trasladado, y si toda traslación es traslación de algo trasladado, ninguna traslación existirá por causa de sí misma ni de otra traslación, sino por causa de los astros. Pues si existiera una traslación por causa de otra traslación, ésta tendría que existir también por causa de otra cosa. Por consiguiente, como no es posible ir al infinito, será fin de toda traslación alguno de los cuerpos divinos que se trasladan por el Cielo.* En este punto, la intención de Aristóteles es probar que el Cielo es uno sólo y que el motor que mueve y que no es movido es una entelequia sin materia. Para nuestro autor este es un entendimiento

tanto que es lo primero y autosuficiente. Nada queda más allá de esta realidad.

Aristóteles es inmanentista en su concepción del origen del mundo y de la realidad entera. Rechaza las interpretaciones míticas del origen del universo las que considera se crearon para persuadir a la multitud, y de tales interpretaciones antiguas sostiene que *dicen, en efecto, que esos dioses son de forma humana o semejantes a algunos de los otros animales, y otras cosas afines a éstas y parecidas a las ya dichas, de las cuales si uno separa y acepta sólo lo verdaderamente primitivo, es decir, que creían que las substancias primeras eran dioses, pensará que está dicho divinamente, y que, sin duda, habiendo sido desarrolladas muchas veces en la medida de lo posible las distintas artes y la Filosofía, y nuevamente perdidas, se han salvado, hasta ahora, como reliquias suyas estas opiniones. Así pues, sólo hasta este punto nos es manifiesta la opinión de nuestros mayores y la tradición primitiva*[191]. El Estagirita se aparta de la tradición como lo hace un ilustrado frente a sus antecesores, promueve una visión racional del mundo basada en la reflexión científica y niega la propuesta de una causa extrínseca, causa de toda la realidad, pues considera que no se sostiene la interpretación a la luz de la pregunta sobre el fundamento del cambio y del devenir naturales cuyo principio está en sí mismos. Una de las cuestiones que hizo que la posterioridad occidental interpretase a Aristóteles desde una perspectiva trascendente del cosmos fue la fusión del aristotelismo latino y el árabe oriental con filosofías de corte neoplatónico incorporadas por el cristianismo primitivo tanto como por la transmisión del pensamiento aristotélico de la escuela alejandrina hacia Persia. Volveré sobre este punto en otro apartado, por ahora lo que me interesa señalar es cómo el auténtico espíritu del pensamiento aristotélico fue desvirtuado. Tampoco ayudó la interpretación que se dio a la muerte del Estagirita respecto de sus obras *Analíticos*

---

que se piensa –noesis noeseos– pero la tradición de nuestros mayores, al no haber comprendido esta cuestión dieron en interpretarla de modo errado o antropomorfizándola: Ha sido transmitida por los antiguos y muy remotos, en forma de mito, una tradición para los posteriores, según la cual estos seres son dioses y lo divino abarca la Naturaleza entera. Lo demás ha sido añadido ya míticamente para persuadir a la multitud y en provecho de las leyes y el bien común. Aristóteles, *Met.* XII-9, 1074b 5-14.

[191] Aristóteles, *Met.,* XII-9 1074b 6-14.

primeros y Analíticos posteriores. Sabemos que el *Organon* presentaba el orden de los actos de la razón y que nuestro autor elaboró distintas obras en razón de cada uno de los actos que realizaba ésta, poniendo como cumbre de la lógica al silogismo demostrativo; como venimos diciendo, el silogismo demostrativo consiste en una inferencia axiomático-deductiva con carácter de necesidad, inferencia a la que se llega gracias a la causa primera e inmediata del saber[192].

Este mismo criterio argumentativo lo utilizó Aristóteles al realizar su obra la *Política,* aunque para este tipo de saber el punto de partida no fueron principios previos evidentes y necesarios; puso como punto de partida las observaciones en la *polis* para, a partir de allí, hablar del estado ideal, pero, como el objeto de estudio de la política son las acciones humanas para el bien de la vida en sociedad, plasmó una pluralidad de constituciones y regímenes políticos que respondiesen a la variedad de usos y culturas de los pueblos. Es así que, mientras que en los *Analíticos* Aristóteles expone un modo perfecto de demostración científica, establece una analogía formal entre los demás saberes distinguiéndolos radicalmente, dado que el género sujeto responde a un ámbito específico[193].

Cuando observamos el desarrollo de tratados como *De las partes de los animales, Física, Etica nicomáquea, De la generación y la corrupción* e, incluso, en la *Metafísica,* notamos que pocas veces nuestro autor argumenta con silogismos demostrativos perfectos; el punto prueba que el *Organon* no es un tratado científico sino el *corpus* lógico donde se habla de la manera de hacer razonamientos coherentes; en cambio, que en los tratados mencionados, Aristóteles hace ciencia, clasificando, argumentando de acuerdo a la materia que trata, muy pocas veces demostrando apodícticamente. Por ejemplo, en la obra cumbre de la filosofía teórica que es la *Metafísica* casi todos los libros cuentan con prolegómenos para el análisis que pretende, el estudio del ente en cuanto tal; en *Met., III,* sostiene que nadie puede hacer

[192] El principio es la esencia del razonamiento científico, este se contiene implícitamente en el término medio del razonamiento para que la argumentación esté concatenada necesariamente de principio a fin. Cfr. Aristóteles, *An. post*, I.

[193] Aunque es verdad que Aristóteles acepta géneros compartidos en las ciencias pero, en sentido estricto, se trata de disciplinas o de ciencias subordinadas o subalternas, como el de la óptica respecto de la geometría que comparte el género con la primera. Cfr. *An. Post*, I.

un nudo si no sabe cómo está hecho, probando que la clave del filosofar está en formular bien las aporías o problemas, además, desde *Metafísica I,* nuestro autor señala que la filosofía es más pregunta que solución. Aristóteles tiene un planteamiento analógico de la realidad; en el Libro VI de la *Metafísica* habla de diversos sentidos de conocer el ser basándose en el criterio de que la realidad es plural, y en los libros *VII-VIII,* de la misma obra, habla de los distintos sentidos de la *ousía* o substancia; siendo que la realidad tiene carácter heterogéneo, podemos decir que su filosofía no es sistemática ni puede ser abordada desde un principio u óptica exclusiva. La cuestión se hace patente a la hora de abordar el tema de la ética en su pensamiento: desde el análisis textual parece que Aristóteles deja abierta la solución a la disyuntiva entre la prioridad del conocimiento teórico o práctico, aunque estudios recientes han probado que en sentido absoluto consideraba la vida política como la más digna; pero más importante aún al adentrarnos en su pensamiento, resulta su consideración de la fundamentación de la ética. Como bien ha señalado Alfonso Gómez Lobo[194], la discusión de la ética aristotélica no invoca punto de partida alguno fuera de ella misma y, en consecuencia, carece de un sistema normativo. La sentencia es relevante pues Aristóteles es un realista y si niega consistencia natural del obrar humano proponiendo una ética inmanentista exenta de normatividad surge la pregunta de ¿dónde ubica Aristóteles el equilibrio moral, y la cuestión de la justicia y del derecho? Muchos de los intérpretes del Estagirita cayeron en la tentación de explicar su concepción de la moralidad a la luz de sus propuestas naturales, o al menos, dando explicaciones antropológicas francamente iusnaturalistas cuando sostienen que, a partir del ser, se deduce la recta consideración de las inclinaciones en el obrar humano.

Pero, Aristóteles no infiere la ética del *ergon* humano, tampoco tiene un criterio normativo de la moral como si ésta consistiera en adecuarse con la naturaleza o a partir de ella deducir las conductas, tampoco considera que haya principios de los que derive la conducta moral; para él la función humana es neutra y solo puede describirse como actividad. Es

[194] Gómez Lobo, Alfonso. "La fundamentación de la ética aristotélica", *Dianoia*, México, 1991 pp. 1-15 y también Gómez Lobo, Alfonso, "The ergon inference", *Phronesis*, 34, 1989, pp. 170-184.

incuestionable que la Ética nicomaquea[195] muestra que la acción humana tiene su sede en una razón libre, y no, como frecuentemente se interpreta al realismo aristotélico, en una adecuación con la inclinación natural. En las siguientes páginas me propongo seguir los párrafos de la *Nicomaquea* que prueban la diferencia entre la concepción ética de Aristóteles y la cristiana posterior a él porque este punto es uno de los ejes diferenciadores entre su ética y la interpretación medieval que se hizo de su pensamiento. El punto es relevante a nuestra investigación pues permitirá criterios claros para establecer el tipo de aristotelismo que hay en los autores novohispanos. En este punto quiero ser reiterativa, deben de señalarse las distinciones específicas entre los principios aristotélicos y los escolásticos que beben de Aristóteles para tener criterios diferenciadores entre una opción filosófica y la otra. Esta misma tarea habrá de realizarse frente a la afinidad que se proclama entre ciertos autores novohispanos y el peripatetismo renacentista, el nominalismo de Ockham y el desarrollo de "supuestos" derechos humanos emanados de la tradición salmantina y novohispana, todos estos diversos. Comencemos aquí la especificidad de aristotélica frente a la del pensamiento escolástico.

La moralidad de los actos humanos en Aristóteles

La Ética a Nicómaco comienza sentenciando que *todo arte y toda investigación, e, igualmente toda acción y libre elección, parecen tender hacia algún bien; por esto se ha manifestado con razón que el bien es aquello hacia lo cual tienden todas las cosas*[196]. Aristóteles tiene un claro criterio teleológico en su filosofía; su realismo consiste en la noción de fin como causa primera de todo lo que ocurre en el cosmos sea en el orden físico, en el metafísico, en el político o en el moral. Pero qué sea el fin en cada caso, es precisamente lo que distingue las diversas ciencias y modos de conocer. En el saber práctico, Aristóteles considera que, en algunos casos, el bien es el resultado de las actividades, mientras que, en otros, el bien queda en la misma actividad y en aquél de donde surge el principio; por ejemplo, dice que el bien del arte

[195] Sigo la edición de Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, Gredos, Madrid, 1985. Introducción de Emilio Lledó Iñigo. Trad. y notas de Julio Pallí Bonet.
[196] Aristóteles, *Etica a Nicomaco,* I-I, 1094a 1-3.

está en la obra o producto, mientras que en la vida moral, el bien o fin recaen en el sujeto que realiza la acción. Esto se debe a que en las acciones humanas se busca el fin por sí mismo, no por algún resultado o ganancia ulterior a la actividad. Aristóteles considera el fin político el más alto del ámbito práctico, el argumento que da es que si el bien práctico es el que perfecciona al hombre y si el fin político engloba o suma el bien de todos los individuos, siendo que el hombre es social por naturaleza, es indudable que el bien político es el mejor de todos los bienes humanos[197].

Cuando Aristóteles habla de la vida ética señala que no se le debe de exigir a sus razonamientos el mismo rigor que a los matemáticos.

Considera que *cuando tratamos de cosas que ocurren generalmente y se parte de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de modo tosco y esquemático, ya que cuando tratamos de cosas que ocurren generalmente y se parte de tales premisas, es bastante con llegar a conclusiones semejantes*[198]. Desde su perspectiva, el criterio de objetividad científico no es algo relevante a la ética pues ella versa sobre actos del sujeto que redundan en él, actos particulares en los que el criterio objetivo de universalidad y necesidad de la ciencia matemática y sus subalternas no rige, porque en el ámbito del saber práctico, la apuesta o fin es saber cómo ser mejores y poseer la virtud. La ética la considera un saber cuyo equilibrio radica en el fin para el que se obra, es decir, en la culminación de la actividad humana. Para Aristóteles, el saber ético es teleológico, la clave está en el propósito o fin para lo que algo se hace, allí está la estabilidad del saber.

Por último, Aristóteles considera que todos los hombres saben que su bien o fin es la felicidad, pero que pocos logran ser felices al no saber en qué consiste ella como fin último, pues mientras que algunos la identifican con el placer y viven una vida de bienes corpóreos, otros la identifican con los honores en la vida política, y muy pocos, los más sabios y prudentes, entienden la felicidad humana como una vida virtuosa[199], dice: *el bien del hombre es un fin en sí mismo, perfecto y suficiente*[200]. La posesión del bien da la

[197] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I-2, 1094b 1.
[198] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I-3, 1094b 20-24.
[199] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I-5, 1095a 15-30.
[200] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I-7, 1097a 15-40; 1097b 1-40 y ss…

eudaimonia, actividad incesante de la que no queda nada más allá que predicarse. Es así que el bien o fin ni es función humana ni término respecto de algo; a diferencia de Platón, que considera que el bien es un movimiento.

Para Aristóteles el bien es acto perfecto, y la felicidad, actividad incesante que resulta de esa posesión. Para Aristóteles, la felicidad es algo autosuficiente; ser feliz es plena ganancia, pero ganancia, de ¿qué?, ¿en qué consiste ser feliz? Sostiene que ser feliz es la actividad suprema porque uno florece en cuanto humano. Para que lo entendamos, Aristóteles pone el ejemplo del tocador de la cítara, dice que se aprende a tocar la cítara tocándola y que la perfección del citarista consiste en tocarla bien, considera que tocar la cítara refiere al mero ejercer la actividad, mientras que tocar la cítara bien implica acceder a la razón formal del bien de ese arte, en ese momento no se ejerce tan solo la acción sino que se busca lo óptimo que puede surgir de la esencia de la cítara que es producir el sonido armónicamente; tocar la cítara bien no está sólo en emitir con ella sonidos sino en llegar al mejor sonido armónico que pueda dar; del símil resulta que, para lograr las cosas que queremos saber hemos de realizar su actividad respectiva y así podremos saberlas, y esto ya es muy humano porque accede al saber propio del hombre que es la razón, pero realizarse éticamente no implica tan solo saber hacer las cosas –porque no se trata nada más de un conocimiento por causas, ni de una mera técnica o adiestramiento de la actividad– sino de obrar de la mejor manera en que uno pueda hacerlo; esa es la virtud. Habiéndose preguntado por la función propia del ser humano Aristóteles sentenció que lo propio del hombre es la vida racional, vida que lo distingue de los demás seres de la naturaleza; pero llevando el razonamiento de la función propia del hombre a su fin, concluye su argumentación diciendo que *si la función propia del ser humano es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del ser humano y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud (pues es propio de un citarista tocar la cítara y de un buen citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y esta es una actividad del alma y unas acciones razonables*[201]*…es así*

[201] Aristóteles, Ética a Nicómaco, 1-7, 1097b-1098b.

que … la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud[202]. Notemos como Aristóteles pone la perfección del ser humano en algo que no se da en el mundo natural. El naturalismo moral –heredado a occidente no por el Estagirita sino por la asimilación del pensamiento estoico por pensadores cristianos– es una postura ética que pone en el mismo género al recto obrar y al natural humano, es decir adecua las tendencias naturales a la rectitud racional, proponiendo la función natural como la norma objetiva del bien porque considera que el bien está plasmado en el humano. Tal postura tomó lo común de los seres de la naturaleza[203]; pero, de acuerdo con el libro II de la *Ética a Nicómaco* esto no es así porque: *resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por la costumbre*[204]. En su clasificación de las virtudes dianoéticas y éticas Aristóteles señala que las primeras se adquieren por la enseñanza, y las segundas por la experiencia y con el tiempo, y equipara los movimientos naturales con la caída de los cuerpos que gravitan siempre hacia abajo y nunca podrían variar la trayectoria de su caída mediante costumbre, probando con esto que el camino de la virtud es asimétrico al del mundo natural en el sentido que en el primero la clave está en la forma y es posible conocerlos por ella, mientras que en los segundos, lo último que aparece es la virtud pues el individuo delibera y decide con base en el fin humano y sólo después del último juicio práctico se tiene realmente una acto moral. El resultado es el perfeccionamiento del sujeto por la reiterada corrección práctica del silogismo, pues en la medida en que concluye consistentemente éste con rectitud, las acciones realizadas llevan al individuo a una vida lograda y con calidad pues el fin recae en él mismo.

La asimetría entre lo natural y lo racional no fragmenta la teleología aristotélica ya que en un sentido la forma es causa final; se trata de la consideración del saber causal a la luz o no del movimiento de los entes, sean naturales, prácticos o poiéticos, pero la particularidad de los entes morales es que, al ser singulares y contingentes, pueden variar por el propósito pues antes del último juicio práctico y la elección no hay un acto

[202] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I-8,1098b 10.
[203] Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I-3, 1095a 10.
[204] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II-1,1103a 15-20.

moral propiamente tal. Así las cosas, en el obrar moral el acto es lo último, nada hay fundamental en la ética sin que esto implique relativismo.

Para Aristóteles lo natural al hombre, desde la perspectiva ética, radica en tener la capacidad de ejercer virtudes, éstas se logran mediante la práctica trabajando con el temperamento, pero la virtud no es natural pues aunque una acción recta es aquélla que está entre el exceso y el defecto –pone el ejemplo de la robustez, que se destruye tanto por falta de ejercicio como por el exceso que la desgasta–[205] dice que aunque en su génesis, desarrollo y destrucción la virtud tiene que ver con el cuerpo y la naturaleza –de hecho nada de lo racional está separado del compuesto– la virtud es la posesión del bien humano en cuanto racional. El realismo aristotélico considera que por naturaleza todos los seres humanos están inclinados al placer y a rechazar el dolor pero que la posesión de los hábitos supera ese estado de naturaleza cuando el individuo aprende a ser justo, ejerciendo actos justos, y aprende a ser valiente realizando acciones valientes, es decir, cuando el hombre es virtuoso precisamente porque supera el estado natural de temeridad o cobardía (cólera o terror). La argumentación se sostiene sólo si se considera el bien como algo análogo[206] puesto que *el bien no es algo común en virtud de una idea*[207] sino el fin u óptima realización de la rectitud racional. Una frase magnífica de su obra la *Retórica* dio pie para que Daniel Goleman realizara su taquillero libro *Inteligencia emocional* en el que explicita el proceso cuando abre su escrito parafraseando a Aristóteles: *es muy fácil enojarse, lo difícil es enojarse con la persona indicada, en el momento adecuado y en la dosis medida; eso es virtud*.

Mientras que las pasiones son *apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión, y en general, todo lo que va acompañado de placer y dolor*[208], las virtudes son actos que implican conocimiento de lo que se hace, elección y deseo de practicar actos valiosos, firme e inquebrantable voluntad de practicar el bien, pero no en razón de moderar el natural temperamento actuando racionalmente, sino porque es bueno

[205] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* II-2, 1104a 20.
[206] Cf. Aristóteles, *Ética eudemia*, I-8, y VII-2.
[207] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I-6, 1096b 15.
[208] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* II-4, 1105b 20-25.

realizar actos virtuosos: tal es el hombre que lleva una vida que apunta hacia lo mejor. Notemos cómo las pasiones son potencias moralmente indeterminadas, neutras, sin elección ni responsabilidad, la vida moral nada tiene que ver con mantener en regla al natural humano mediante técnicas y normas que lo sometan. Adecuar la función natural o someterla es un paso desde lo natural a lo normativo ajeno al pensamiento ético del Estagirita pues él entiende las virtudes como actos racionales en orden al bien óptimo del individuo, no como funciones. En tanto que el natural de cada persona varía, y en este sentido ciertamente Aristóteles define las virtudes como el término medio entre el exceso y el defecto[209] –pues varía el cómo y la dosis de cada uno al disponerse– lo que determina formalmente el acto ético son los actos heroicos que se considera ha valido la pena lograrlos.

El realismo de la ética aristotélica consiste en que todo lo que se hace y decide es para el fin humano: la convicción de que es mejor realizar acciones valiosas que perversas. Sin embargo, desde el punto de vista de la condición natural del individuo, cabe decir que la virtud es el extremo entre dos opuestos en los que ambos son viciosos –unos por excesivos y otros por carentes o disminuidos– aunque ello no implique un consecuencialismo ético alguno pues, como bien ha dicho Alfonso Gómez Lobo, en el Estagirita hay acciones que son malas en sí mismas, que carecen de término medio; en ellas no es posible acertar con la estrategia medial pues siempre se yerra al realizarlas, y esto prueba que la ética no se deriva de un fundamento previo.

Acciones de esa índole son el robo, el adulterio y el homicidio; la consideración nos prueba que en Aristóteles la ética supone la determinación formal del sujeto para realizar acciones óptimas o virtuosas más allá de trabajar su condición natural. Por eso concluimos que la ética aristotélica escapa a normas fijas y universales, que en Aristóteles el problema moral carece tanto de la consideración universalista para alcanzar el bien como de la adecuación a un principio *a priori*, sea porque estuviese inscrito en el corazón del hombre, sea porque estuviese impreso en la naturaleza y que uno fuese capaz de descifrarlo previamente; por eso el inicio de la *Nicomáquea* sentencia que el tratado no es teórico, pues no investiga qué es

[209] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II-6, 1006b 25-30.

lo bueno ni en dónde está, sino práctico, pues trata de cómo lograr ser mejores personas.

Pero dejemos por ahora la exposición de los libros I y II de la *Nicomaquea* para comenzar a argumentar la propuesta de que hay realismo en la ética del Estagirita sin ser ésta iusnaturalista: hemos señalado hasta aquí que por realismo nuestro autor entiende cualquier cosa menos necesidad y homogeneidad en el obrar moral; así mismo, que Aristóteles no entiende por realismo moral a las inclinaciones naturales, que fue una tradición posterior la que dio con interpretar el realismo aristotélico más cercano a la propuesta platónica en la que por realismo se concebía una idea de bien que se atribuía a los seres de la naturaleza de modo esencial o unívoco. La evolución de este problema que dio lugar al concepto de ley natural cristiano vino de la siguiente manera: empapado de elementos cristianos, el neoplatonismo cobró fuerza en autores como Plotino y su discípulo Porfirio que bebieron del aristotelismo venido de la escuela de Alejandro de Afrodisia que influyó en occidente y en oriente con la interpretación platónico-descendente de pasajes aristotélicos de la *Nicomaquea* que asimilaron la argumentación con principios de la tradición judeocristiana. Como hemos dicho, fue así que el cristianismo primitivo de algunos autores como Agustín de Hipona, desarrolló su pensamiento a la luz del mensaje evangélico aunándolo a categorías estoicas y a argumentos aristotélicos asimilados en Cicerón.

Para san Agustín, la ley natural o rectitud del obrar en los hombres consistía en la participación de la ley divina en la criatura racional.

Los antecedentes agustinianos estuvieron en la idea vetero-testamentaria de que Dios imprime su ley en la naturaleza y entrega a Moisés su mandato en las tablas de la ley. Pero la definición de ley natural agustiniana asimiló también la impronta estoica que venimos hablando, la idea de Dios como *logos*, sustento inmanente de la naturaleza confrontado con la causa extrínseca divina que mediante su palabra –fuese que hablase a algún hombre imponiéndole acciones en los mandatos denominados de derecho divino positivo, fuese que hablase a los hombres desde las tablas de la ley, o desde su mensaje en los libros sagrados y la interpretación de la tradición de los santos Padres, o que le hablase al interior del corazón humano– pero, en todo caso a través de una causa extrínseca cuyo fundamento estaba en el

Dios trinitario del cristianismo que dejaba impresa su luz en la naturaleza humana por el acto creador.

La filosofía de los traductores y comentadores de Aristóteles después de dispersarse las fuentes originales de su pensamiento, interpretó de modo descendente la ética aristotélica: venida por la escuela alejandrina de comentadores de Platón y Aristóteles, y traducida principalmente por judíos conversos, ésta se interpretó con un enfoque descendente: el bien es uno y lo da Dios, el hombre participa de su ley por su obra creadora[210]. Como hemos asentado, la escuela tradujo al latín diversas obras aristotélicas pasando tanto a occidente como a oriente un enfoque diverso del original con fuerte impacto en el cristianismo latino y en el mundo oriental musulmán. En el cristianismo latino, como hemos dicho, la formulación se hizo mediante la identificación universal del bien y de la norma moral como adecuación al natural humano porque el cristianismo agustiniano ponía la fuerza de la ley en el Dios trinitario y personal.

Pero, hacia el siglo XII, Tomás de Aquino matizó el planteamiento gracias a su conocimiento de las obras completas de Aristóteles por la traducción que Guillermo de Moerbeke hizo de los comentarios a las obras de Aristóteles de Avicena y en especial de Averroes.

El aristotelismo que descubre De Aquino le permite replantear y ampliar la noción de recta norma, así como el auténtico espíritu del concepto de ley natural cristiano. Además, Tomás tiene ya la asimilación del derecho romano, algo que ni los árabes tuvieron ni el medioevo latino previo a Irnerius. La idea romana del derecho es definitiva en De Aquino, no puede comprenderse la ley natural sin esa consideración pues de allí retoma de Aquino la idea de que el bien común es el fin último de toda ley, y también la idea de que la ley tiene su rectificación en la justicia. Pero además, en la Suma teológica ya asistimos a una consideración de carácter inmanente de la ética más cercana a Aristóteles. Ambas influencias serán distintivas del aquinate frente a Agustín.

---

[210] Cfr. Sorabji, Richard, *The philosophy of the commentators and Neoplatonism in Late Antiquity, 200-600 a. D.,* University Press, Ithaca, New York, 2005.

En el tratado de la ley en la *Suma Teológica*, segunda parte q. 90 a la 100[211], ya tenemos un criterio dinámico e inmanente tanto de la naturaleza humana como de las acciones libres de los hombres y su relación con el bien común y la ley. Notemos cómo es que De Aquino abre su tratado sobre el bien humano enmarcándolo en el tema de la ley, titula la segunda parte de la Suma: *De la Ley,* para introducir así[212]:

A continuación debemos tratar de los principios exteriores de nuestros actos. Ahora bien, el principio exterior que nos inclina al mal es el diablo, de cuya tentación ya hemos hablado en la primera parte[213]*, y el principio exterior que nos mueve al bien es Dios, que nos instruye mediante la ley y nos ayuda mediante la gracia*[214]*, por lo cual tenemos que tratar ante todo de la ley y después de la gracia*. Es interesante que el Aquinate desarrolle el tema de las causas extrínsecas del obrar humano –Dios y el diablo– en tratados separados al de la ley, a diferencia del *De Trinitate* de Agustín de Hipona.

Ciertamente el texto dice que Dios instruye a los hombres mediante la ley, punto en el que indudablemente Tomás sigue a Agustín y se aparta de Aristóteles, sin embargo, aquí tenemos un tratado secular de la ley y sus principios en cuanto que Tomás dedica el tema de Dios a la tercera parte de la Suma, el *Tratado de la gracia,* al mismo tiempo que desarrolla el tema de la ley natural separándolo también de lo natural y biológico. Y es que lo primero que hace en la cuestión 90 es decir que *la ley natural pertenece a la razón* –aclarando que– *la razón no utiliza órgano corporal, ni se encuentra en los miembros*. En la solución al primer artículo Tomás dice que *la ley es una regla o medida de nuestros actos según la cual uno es inducido a obrar o dejar de obrar; pues ley deriva de ligar, porque obliga en orden a la acción. Ahora bien, la regla y medida de nuestros actos es la razón, que, como ya vimos*[215]*, constituye el primer principio de los actos humanos, puesto que propio de la razón es ordenar al fin, y el fin es según enseña el Filósofo, el primer principio en el orden operativo*. Note el lector cómo el Aquinate ya

---

[211] De Aquino, Tomás, *Suma de Teología. Tomo II,* BAC, Madrid, 1989.

[212] De Aquino, Tomás. *S.Th, I-IIae. De la esencia de la ley. Cuestion 90,* Tomo II, BAC, Madrid, 1989.

[213] Se refiere a: De Aquino, Tomás, *Suma de Teología. I, q. 114.*

[214] Se refiere a: De Aquino, Tomás, *Suma de Teología. I-IIae, q. 109.*

[215] De Aquino, Tomás, *Suma de Teología*. q. 1, art. 1, ad. 3.

cuenta con una idea inmanente–al sujeto –es la razón la que ordena, no algo extrínseco– pero no naturalista de la ley natural –la razón es el primer principio del obrar y no órgano corporal alguno– en el ámbito operativo ella ordena según el fin. Para probar esta postura inmanente de la ley natural Tomás se pregunta en el artículo 2 si ¿Existe en nosotros una ley natural?, y en las objeciones pone el pasaje de san Agustín en *1 De Libero Arbitrio* que dice *que esta no es necesaria ya que el gobierno del hombre está suficientemente atendido con la ley eterna, pues dice San Agustín en el pasaje citado que la ley eterna es aquella en virtud de la cual todas las cosas se hallan perfectamente ordenadas*. Es decir, san Agustín dice que hay algo fuera de la razón que rige la acción humana, a lo que Tomás añade otra objeción de su tiempo, lo innecesario de proponer la existencia de una ley natural en el corazón de los hombres: *la ley, como ya dijimos*[216]*, ordena los actos del hombre a su fin. Pero esta ordenación no brota de la naturaleza, como sucede con las creaturas irracionales, que solo obran por un fin en virtud de su apetito natural; sino que el hombre lo hace mediante la razón y la voluntad. Luego, en el hombre no hay ley natural alguna*. Notemos que en esta parte de las objeciones el Aquinate expone la postura opuesta a la agustiniana, postura que retomaría el planteamiento aristotélico de que no hay ley natural alguna en los hombres. Si en Agustín, el problema estaba en interpretar la ley natural como mandato divino o ley eterna que regula al hombre –en ambos casos por una causa extrínseca del obrar humano (Dios y lo que se opone a él, el diablo y la naturaleza como ley eterna en el obrar moral)– en los contemporáneos de Tomás el problema estaba en pensar que no era necesaria la ley natural, ya que, entendida adecuadamente, si ésta solo era medida de la razón humana, cada hombre podía obrar con rectitud basándose en su propio raciocinio sin necesidad alguna de ley; el primer argumento disminuía la libertad optando por un mimetismo, asimilación e identificación con lo divino, pero el segundo consideraba irrelevante la ley natural porque la concebía redundante con la razón. Ahora bien, es indudable que para Aristóteles no existía carácter alguno de ley natural en los hombres; hemos visto cómo para él, una vida humana plena y feliz es una vida que ejerce actos virtuosos porque vale la pena realizarlos. En Tomás de

[216] De Aquino, Tomás, *Suma de Teología*, q. 90, art. 2.

Aquino, en cambio, existe una ley natural que participa de la ley divina por cuatro razones que no tuvo Aristóteles[217]: primero, existe una ley natural entre los hombres porque existe un Dios que al crearlos dejó impresa su ley. Este argumento no cabe en Aristóteles quien consideraba al mundo eterno; ausente de la idea de creación, Aristóteles resolvía toda la problemática humana desde la cumbre del humanismo, la vida política.

Una segunda razón que da el Aquinate es que existe una ley natural en los hombres porque *todo raciocinio parte de principios naturalmente conocidos, y todo apetito relativo a los medios deriva del apetito natural del fin último. Por la misma razón es también indispensable que la primera ordenación de nuestros actos al fin sea obra de una ley natural,* en cambio, para Aristóteles el pre-conocimiento humano está en las convicciones de los hombres, esos primeros principios del orden moral que surgen en las comunidades por la tradición, por el criterio de los más sabios, de los ancianos y de los más virtuosos.

No hay en el Estagirita principio universal ni preconocimiento previo al conocimiento externo que sirva de base para el recto obrar posterior; en cambio, sí que lo hay en De Aquino, pues por la realidad divina y por la impronta creatural se imprimió al mundo una ley eterna; congruente con Agustín de Hipona, el Aquinate acepta la intervención de la ley eterna como expresión sobrenatural de la teleología aristotélica, pero con esto surge otro problema en la filosofía del Aquinate, que al haber tomado como punto de partida del conocimiento la propuesta aristotélica de que la inteligencia es "tabla rasa" se encuentra con un dilema: que dada la condición inmanente de la naturaleza y la analogía que ha establecido entre los actos de la razón y los actos de la naturaleza, no cabe poner la razón del obrar humano en una causa extrínseca al sujeto al mismo tiempo que dado el punto de partida empírico del conocimiento no cabe poner la garantía de las acciones en un principio a priori de la razón. De allí es de donde Tomás tiene que replantear lo que es la ley natural frente a la definición agustiniana, al mismo tiempo que mantener los principios teológicos y escriturales del padre de la iglesia.

[217] De Aquino, Tomás, *Suma de Teología,* I-IIae, q. 91 art. 3 resp. a obj.

En este punto tenemos que ser sumamente cuidadosos pues Tomás no se separa de Agustín ni en las definiciones de ley ni en la prioridad del mandato divino atestiguado escrituralmente, sin embargo, al haber tomado de Aristóteles la consideración de una naturaleza inmanente y la explicación del razonamiento práctico sobre los medios para el fin, cae en la cuenta de que hay un mayor protagonismo de la libertad en relación con las acciones morales frente a lo que concedía san Agustín.

Veamos la disyuntiva: la inclusión analógica de la causalidad natural permite la comprensión de que en los actos de la razón el fin de las acciones es el bien, pero la teleología de la razón práctica parecería indicar que la razón se adecúa a algo ajeno a sí misma. La prueba de que Tomás rechaza esta postura es que niega la validez de los actos morales que se hacen sin intención ni fin, sin voluntad ni deseo, pero entonces parece que la razón no podría tener ley ni ser ordenadora con tal de no depender de algo extrínseco a sí misma.

El Aquinate soluciona el problema diciendo que la ley natural ni es extrínseca ni es una inclinación de la naturaleza, sino que el orden de los actos al bien o fin humano es lo que por naturaleza hace la razón en su operar práctico; esto es el orden, imperio o ley que se dice natural por tratarse de una capacidad propia de la racionalidad que consiste en ella misma ordenar los actos humanos al fin.

La interpretación la toma de un pasaje de *Metafísica* IX-2 de Aristóteles con la distinción entre potencias racionales e irracionales en que el Estagirita dice que mientras que las potencias irracionales están determinadas a su objeto propio, las potencias racionales están abiertas a la contrariedad, dice el pasaje: *Puesto que en las cosas animadas hay tales principios y otros en las animadas y en el alma, y del alma, en la parte racional, es evidente que también entre las potencias unas son irracionales y otras racionales.* Aristóteles encuentra una diferencia esencial entre las potencias racionales y las irracionales: *Y las racionales, todas pueden producir ellas mismas los efectos contrarios, pero las irracionales se limitan a uno; por ejemplo, el calor sólo puede calentar, mientras que la medicina puede dañar y curar*[218]. Nuestro autor argumenta la razón de esta apertura diciendo que ello se debe

[218] Aristóteles, *Metafísica,* IX-2 1046b 1-6.

a que *la ciencia es un enunciado, y el mismo enunciado manifiesta la cosa y su privación*[219].

Notemos el origen de esta variabilidad y apertura en el conocimiento diciendo que la ciencia es un enunciado y que el enunciado manifiesta la cosa directamente y por accidente su privación, que cabe error por esto; por lo mismo, las ciencias abarcan a los contrarios, pues siendo la ciencia potencia para tener conceptos, y que el alma tiene ese principio de movimiento, el alma mueve ambas cosas pudiendo producir ella misma los efectos contrarios[220].

Allí da la explicación última de que la virtud es distinta de la mera función humana cuando dice: *Y es también claro que la potencia de hacer o padecer bien va acompañada de la de hacer o padecer solamente, pero ésta no siempre por aquélla; pues para hacer bien es necesario hacer, mientras que para hacer solamente no es necesario hacer bien*[221].

Para ello establece la distinción entre tener una potencia y ejercer la actividad, probando que no solo uno tiene potencia mientras actúa, se trata de la famosa discusión aristotélica contra los megáricos que sostenían que sólo se tenía potencia mientras se actuaba cancelando con ello la distinción entre potencia y actividad y entre la capacidad racional y el ejercicio activo de ésta. Aristóteles prueba que: "*por ejemplo, el que no edifica tiene la potencia de edificar aunque no active ésta potencia*" como el constructor, que es potente para hacerlo aunque no esté de suyo construyendo[222].

La postura tomista se comprende mejor con la tercera razón que da la q. 91 de la *S.Th., I-IIae art. 2* donde responde a las objeciones diciendo que los animales participan también de la razón eterna a su manera, pero que "*la participación que hay en la creatura racional se recibe mediante la inteligencia y la razón, y que por eso se llama ley con toda propiedad, puesto que la ley es cosa de la razón como ya vimos*[223]*. En cambio, en la participación que se da en la criatura irracional no es recibida*

---

[219] Aristóteles, *Metafísica,* IX-2, 1046b 7-10.
[220] Aristóteles, *Metafísica,* IX-2, 1046b 16-24.
[221] Aristóteles, *Metafísica,* IX-2, 1046b 25-28.
[222] Aristóteles, *Metafísica,* IX-3, 1046b 30-35.
[223] De Aquino, Tomás, *Suma de Teología,* I-IIae, q. 90, art. 1.

racionalmente, y en consecuencia, no puede llamarse ley sino por asimilación". El pasaje no tiene desperdicio pues reitera el estatuto de la ley natural humana con fuerza en la razón y la libertad. Sabemos que este pasaje tendrá consecuencias fuertes en el ulterior proyecto humanista de jesuitas como Suárez y Molina durante el siglo XVI, quienes darán una mayor fuerza a la libertad humana; creo que la aproximación o alejamiento de esta postura es lo que marcará la mayor o menor distancia de algunos académicos novohispanos frente a la modernidad o a la tradición.

Otro punto del análisis que merece mencionarse en la distinción entre el pensamiento aristotélico y el cristiano es el art. 4 de la q. 94 de la *S.Th., I-IIae* en que nuestro autor se pregunta si *La ley natural, ¿es la misma para todos los hombres?* En la solución a las objeciones Tomás dice que los segundos principios o principios derivados de la ley pueden variar o tener excepciones por fallar sobre la rectitud del contenido o por diversas causas como la tradición, la cultura, malas disposiciones naturales, errores en el juicio y obscurecimiento por la pasión. Lo relevante de este punto es que Tomás abre un importante espacio para la variabilidad de la ley por razones culturales, aunque debe decirse que mantiene la regla agustiniana de que en su primer principio la ley natural es universal, evidente y necesaria en todos los hombres, punto absolutamente distinto al de la comprensión de la ética en Aristóteles. Que el bien debe hacerse y el mal debe evitarse es un principio racional de todos los seres humanos cuando principian la acción; aunque en Tomás, como hemos visto, dicho principio no está en acto, el acto es la virtud poseída y lograda por el movimiento que sigue al último juicio práctico: la realización del bien como fin humano.

Regresemos al tema del obrar moral aristotélico para comprender de mejor manera la evolución occidental del tema de la recta norma en Aristóteles: en él, el obrar moral y la felicidad se caracterizan como una vida buena o una vida con calidad cuando el ser humano ha realizado acciones éticas de la mejor manera, es decir, que lo han llevado a la virtud. Ello no obsta para decir que el Estagirita no haya concedido que el ser humano carezca de un acto fundante en su propio ser. En *Metafísica* VII – 7, 15-34[224]

[224] Aristóteles. *Metafísica,* ed. Gredos, trilingüe, trad. Y notas de Valentín García Yerba.

Aristóteles proclama que la *ousia* es el acto primigenio del mundo natural.

Sostiene que la *ousia* o substancia es el acto primero, que ella se entiende como materia *–ilé–*, forma *–morfé–,* y, el compuesto de ambos *–synolon–;* añade que los dos primeros principios nunca se dan separados, claramente en este ámbito ontológico Aristóteles opta por un realismo naturalista negando la separación del alma y del cuerpo. ¿Cómo concibe Aristóteles el entramado hilemórfico de la *ousía* o substancia natural? Para nuestro autor, la *ousia* no es sólo un co-principio de materia y forma sino un entramado con-causal de cuatro principios metafísicos que conjuntamente dan lugar al dinamismo natural: la materia o principio indeterminado de ella, la forma o acto determinante, la causa eficiente o principio a partir del cual se da el movimiento y la causa final, es decir, aquello para lo que se da el movimiento y por lo que se dice todo lo demás[225]. Note el lector cómo la concepción aristotélica de substancia es dinámica y con-causal. En *Metafísica VIII*[226] sostiene que la *ousia* es un todo completo y autosuficiente, capaz de moverse en y por sí mismo debido a esta concausalidad. Esta explicación metafísica es congruente con lo que sostiene en su tratado *Del alma*[227] donde explica el auto-movimiento de los seres vivos como un mantenerse en la existencia realizando por sí mismos las funciones que les mantienen vivos: *Por tanto, si cabe enunciar algo en general de toda clase de alma, habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado*[228]. La teleología de la forma del tratado *del Alma* fue lo que sirvió a Aristóteles para encontrar la solución del obrar moral. Aristóteles no es un *iusnaturalista,* pues como hemos visto, encuentra la rectitud moral humana en el ejercicio ético de actos virtuosos; la teleología del viviente le permitió establecer una analogía entre el orden de la naturaleza y el orden

---

[225] Aristóteles, *Metafísica,* VII-8, 1033 a 25; 1033b 1-11.

[226] Aristóteles, *Metafísica*, VIII-4, 1044a 15 y ss...

[227] Aristóteles, *De Anima*, *L II-1,* 412a 3-24; 412a 30; 412b 5.

[228] *Cf. Essays on Aristotle´s De Anima*. Edited by Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty. Clarendon Press, Oxford, 1999. El libro es un importante referente en la elaboración de este escrito; en concreto, el artículo de S. Marc Cohen titulado *Hylomorphism and Functionalism* pp. 57-74 y los de Jennifer Whiting, *Living bodies* pp. 75-92 y Michael Frede, *On Aristotle´s Conception of Soul*, pp. 93-108 merecen citarse.

de los actos de la razón. Por último, Aristóteles encontró que la apertura a la contrariedad de las potencias racionales daba cuenta de la variabilidad de los saberes prácticos.

El cristianismo primitivo, en contraparte, asimiló la tradición judeocristiana creacionista y legisladora, el naturalismo estoico y la interpretación descendente plotiniana, dando un concepto fijista de la ley natural.

El enredo hermenéutico posterior a Aristóteles vino porque no se entendió la prioridad de las actividades en la obtención de las virtudes, dicho de otra manera, se impuso un proyecto normativo –la concepción de una idea de bien objetiva a priori a la cual había que adaptarse– en lugar de entender que *adquirimos las virtudes como resultado de las actividades superiores y no las ejercemos porque naturalmente las tenemos*[229]. La diferencia específica entre la ética cristiana y la ética aristotélica está en que la segunda establece una diferencia operativa entre el orden natural-biológico y el ético cuando dice que, así como porque tenemos ojos miramos, así nos hacemos justos realizando actos de justicia, pues son las mismas causas y los mismos medios los que producen y destruyen la virtud[230]. Lo reitera Aristóteles cuando dice: *nos hacemos justos realizando actos de justicia y no adecuando nuestra decisión a otro*[231]. Es decir, las acciones prácticas son lo primero[232], ellas se destruyen por exceso o defecto y no a la inversa como si primero estuviesen el exceso y el defecto y el individuo las atemperase con una técnica medial. El itinerario revoluciona la educación humana pues educar no consiste en dar normas o imperativos sino *enseñar a alegrarse y entristecerse por lo que es debido*[233]. Al revés de ese itinerario ¡cómo impresiona ver hoy que nos alegramos por la derrota del contrincante y nos entristecemos ante acciones buenas que nos parecen demasiado altruistas y en consecuencia poco humanas y razonables! Aristóteles une en este itinerario los actos placenteros con los actos virtuosos; separado del nivel de los códigos y las normatividades, no por ello deja de tener un programa moral. Este lo

[229] Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, II-1, 1130a 30-40.
[230] Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, II-1, 1103b 6-8.
[231] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, II-2, 1004b 13; X-1, 1172a 21-25.
[232] Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, II-2, 1004b 24.
[233] Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, II-3, 1104b 13-14.

inserta en el mundo de los actos y las actividades; lejos del ámbito de las adecuaciones –aunque parecería que sin Dios no hay asidero alguno en qué fundamentar la moral– descubre que son los actos virtuosos los que marcan la ruta realista del obrar moral.

Volvamos ahora a nuestra explicación inicial del obrar humano de acuerdo a los criterios aristotélicos: la felicidad humana consiste en la actividad propia del hombre que es la vida virtuosa[234]. Cuando la tradición medieval latina planteó posteriormente el paso –justificado o no– de las inclinaciones naturales a la rectitud moral se separó del planteamiento ético del Estagirita.

Hemos llegado con esto a nuestro punto más alto de la exposición: el ser humano es, desde la antropología aristotélica, un ser natural que realiza ciertas acciones que son fin en sí mismas; dichas acciones pueden ser de diverso orden según el fin que las especifica. Las acciones naturales que son fin en sí mismas son la vida entendida como automovimiento, pues vivir y haber vivido ya son uno y lo mismo, nada previo al ser humano lo sustenta, ni un dios, él se mantiene en cuanto substancia natural en su propio ser. Aristóteles descubre que, conocer y haber conocido, son uno y lo mismo pues en la operación del intelecto el resultado está en la misma operación y llama a este tipo de acciones inmanentes –*praxis*–[235] ya que tienen el fin en sí mismas y nada ulterior a ellas resulta. Estas acciones se distinguen de las acciones del mundo físico en las que los actos realizados dan lugar a un producto distinto de la actividad y función. Pone el ejemplo del caminar

[234] Para el desarrollo de esta temática un artículo de referencia obligada es el de Gómez Lobo, Alfonso. "La fundamentación de la ética aristotélica". *Dianoia*, 37, 1991, México, pp. 1-15. También cfr. del mismo autor, "*The Ergon Inference*". *Phronesis*, 34, 1989, pp. 170-184. En sus obras Gómez Lobo plantea que la noción aristotélica de *ergon* es una noción descriptiva y no normativa. Además, muestra que la función humana o *ergon* aristotélico no se identifica con el bien por lo que la recta razón de la Ética nicomaquea no debe entenderse como un actuar conforme a la recta razón sino como un actuar con razón. El autor basa acertadamente esta precisión en *Metafísica* IX-3, donde Aristóteles habla de las potencias racionales e irracionales explicando que las primeras están abiertas a la contrariedad mientras que las segundas están determinadas *ad unum.* Este punto apoya la necesidad aristotélica de que la ética funcione desde actos racionales y no naturales. Personalmente he disertado sobre este punto de *Metafísica, IX.3* en mi libro Aspe Armella, Virginia. *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles.* FCE. México, 1994.

[235] Aristóteles, *Metafísica,* IX-7, 1049a 26-35; IX-8, 1050a 23-35.

pues el dirigirse hacia algún lugar implica una acción transitiva, no es lo mismo caminar y haber llegado al lugar, lo mismo ocurre con el caso de la producción de artefactos técnicos que se distinguen del sujeto que los hizo siendo que primero es el arte y solo después aparece la obra. En cambio, en las acciones que son *praxis* o fin en sí mismas, no hay procedencia natural alguna ni resultado extrínseco ulterior a la actividad que las realiza, otro ejemplo que pone Aristóteles es el de la gordura, adelgazar o engordar dice son *kinesis* pues el sujeto se mantiene el mismo a pesar del añadido o deterioro de la cantidad[236]. En cambio, en la vida moral aparece una ganancia inmanente distinta del orden ontológico y natural, pues diciendo una mentira resulta que uno se hace mentiroso y compartiendo las cosas con otros el sujeto se hace generoso, es decir, en las acciones que son *praxis* y que tienen que ver con el orden de los actos voluntarios hay un estatuto óntico distinto de los procesos del mundo natural. Este orden, absolutamente diverso del mundo extrínseco, es el orden plenamente humano que procede de la racionalidad. Podría decirse que Aristóteles es el gran continuador de la *paideia* griega que inició Sócrates. En ambos, el estatuto de la moralidad consiste en desplegar actos racionales, actos que preceden de actividades de un orden respectivo en los que la ganancia está en el mismo principio que los configura; este principio es el bien o fin por el que se hacen las acciones, su ganancia dispone al sujeto para realizar actividades ulteriores de mejor o peor manera. Pero hay una diferencia profunda que separa a Sócrates de Aristóteles, mientras que el hallazgo del primero –la inmanencia del fin moral– ubicó la validez moral de las acciones en el plano intelectual cayendo en universalismos morales, el hallazgo aristotélico consistió en ubicar la ganancia de la racionalidad en la dimensión libre y particular de los actos humanos: he allí el realismo moral aristotélico, el descubrimiento de las variables humanas por su peculiar racionalidad. Aprender a ser valiente porque se admira la valentía; gozarse por las acciones valiosas y entristecerse cuando alguien realiza las contrarias. En este ámbito la literatura cobra una fuerza considerable pues mirar acciones virtuosas en otros hombres y épocas es ejemplo que persuade para apuntar hacia la práctica del bien. De la misma manera, conocer las perversiones ajenas hace que nos entristezcamos por

[236] Aristóteles, *Metafísica,* IX-8 1049b 27-35; 1050a 1-37.

ellas y que evitemos practicar tales vicios. Desde esta dimensión se comprende también porqué hay que corregir acciones malas y premiar las buenas, pues solo practicando la virtud los seres humanos pueden acceder a acciones que valgan la pena. La vida floreciente o de calidad aristotélica es una vida donde la clave educativa está en las convicciones y el buen ejemplo no en códigos éticos ni en imperativos morales; en la ética, las leyes son tan irrelevantes como si un enfermo pusiera muchísima atención en lo que le da de diagnóstico el médico pero no llevase a la práctica los remedios y medicinas que le entregara; el bien o fin, la salud, no se llevarían a cabo por mucho que el paciente supiese del diagnóstico y las reglas curativas. Aparece aquí un círculo aristotélico complicado: para ser bueno hay que ejercer actos virtuosos al mismo tiempo que solo se aprende qué es la virtud ejerciendo los actos respectivos. Surge entonces la necesidad del ejemplo moral en las sociedades pues en su etapa inicial sólo se puede aprender la virtud por contagio viendo cómo se alegran por las acciones virtuosas y cómo es que éstas se consideran bellas. El legalismo y la normatividad suplen la tarea experimental y vivencial de la ética aristotélica pues imponen criterios de acción más allá de este itinerario. No es que en Aristóteles se demeriten las leyes políticas ni la subordinación de los hijos a los padres y a sus maestros, sino que promueve que la tarea individual ética y política del ser humano es irremplazable al tiempo que propone que las leyes y normas educativas han de surgir de las convicciones de los hombres y de su vocación a la virtud y no a la inversa, regulando la sociabilidad con leyes políticas y normas escolares y familiares con la pretensión de que éstas harán mejores ciudadanos, hijos y estudiantes.

Así mismo la moral tomista es pragmática en un aspecto: asume los conocimientos básicos de la tradición, – su moralidad mínima expresada en la ley positiva y costumbres – para facilitar la comprensión del obrar general de la naturaleza humana. La puerta que abre Tomás entre universalidad absoluta de los principios de la ley natural y convicciones de los pueblos, la aprovecharán – aunque de distinta manera – Alonso de la Veracruz y Francisco Suárez para defender el recto obrar racional de los pueblos autóctonos de América.

El aristotelismo renacentista y las contribuciones hermenéuticas de la escuela sajona

Hagamos un somero repaso del humanismo renacentista y del estado de la cristiandad europea y española del siglo XVI pues en este punto conviene recordar que, así como Gilson sostuvo que la edad media se caracterizó por las pugnas entre las distintas interpretaciones de Aristóteles, Kristeller sostiene que *durante el renacimiento se consideraron a Platón y Aristóteles las fuentes clásicas en la filosofía y en el pensamiento político*[237].

Hemos explicado ya que la incorporación del *Corpus Iuris Civilis* en la filosofía de Tomás de Aquino durante el siglo XIII cambió la mentalidad medieval; pero hay un segundo aspecto clave que fue cambiando paulatinamente la mentalidad y que hizo eclosión durante el renacimiento latino, consistió éste en la discusión de las relaciones entre filosofía y retórica. Durante toda la edad media hubo una preeminencia de la importancia de la filosofía frente a la influencia de los clásicos lingüistas que propiciaban el arte de hablar y de comunicarse con los demás. Se desarrolló prioritariamente el pensamiento de Sócrates, Platón y Aristóteles frente al de sofistas como Isócrates y al de latinistas como Cicerón, Plinio y Séneca. La diferencia esencial entre los filósofos y los retóricos consistía en que los primeros daban mayor importancia a la metafísica y la lógica mientras que los segundos privilegiaban la tarea de hacer mejores ciudadanos. La diversidad de enfoques hacía que los filósofos priorizaran la vida contemplativa mientras que los retóricos y sofistas defendían la prioridad de la sabiduría prudencial. Pero recordemos que la prioridad de la teoría sobre la práctica era un tema que ya venía discutiéndose desde el siglo XII del medioevo latino por la tradición isidoriana y la influencia de la interpretación de Averroes, de hecho, esta última fue una de las discusiones que caracterizaron el choque entre franciscanos y dominicos en la Universidad de París; pero el renacimiento surgió del enfrentamiento, ya no entre órdenes religiosas ni entre dos maneras de concebir el saber, sino de dos planes de acción moral y política que surgían de dos concepciones de la naturaleza humana: en el primero, el que priorizaba la vida contemplativa, la acción y el conocimiento surgían de la reflexión, y su base estaba en la verdad ontológica y

[237] Cfr. Kristeller, Oskar Paul. *El pensamiento renacentista y sus fuentes.* FCE, México, 1982.

trascendente, verdad en la que el argumento de autoridad se volvía indispensable y fomentaba proyectos políticos centralizados; en la segunda, la vida activa, la clave estaba en la expresión y diálogo, y su base era la vida en sociedad, este tipo de verdad era constructiva y propiciaría paulatinamente la vía política liberal. Por la primera, el hombre se concebía como un ser contemplativo cuya fuerza radicaba en su capacidad de comprender el mundo dado y reflexionar sobre él. Se trataba de una concepción antropológica que ponía la forma del ser humano por encima del compuesto que lo configuraba; en la segunda manera de concebir la naturaleza humana, el individuo se consideraba un compuesto también de materia y forma, pero en el que no había una separación ni prioridad radical en los principios que componían la substancia racional. Ciertamente como hemos dicho, todos estos pensadores compartían las ideas cristianas; mal han hecho su papel los intérpretes previos a la escuela de Kristeller, Haskins, Schmitt y Quirinus[238] que consideraron que el vuelco vino hasta el siglo XV con el renacimiento[239].

Como decíamos, antes de la escuela de Kristeller se hacía una separación tajante entre medievo latino (siglos V al XV) y renacimiento; pero lo que comenzó a gestarse en el siglo XII se dio ya en el XIV como la expresión de una diversa mentalidad. En realidad, podríamos decir hoy que la edad media abarca de los siglos VI al XVII tanto como que el renacimiento comenzó durante el siglo XII y tuvo su esplendor hacia los siglos XIV a XVI.

---

[238] En mi apreciación el especialista más relevante del periodo que nos ocupa es Oberman, Heiko, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Scholasticism.* Harvard University Press, 1963. El mérito de este autor contemporáneo y seguidor de Huizinga es que su interpretación de la época no cae en caracterizarla como anti-tomista o pre-reformista, *but as a philosophical and theological phenomenon that deserved attention in his own right.* Cfr. Pelican, Yaroslav J. *Proceedings of the American Philosophical Society, vol. 147, no. 3, sept 2003.* En lugar de que la escuela de Oberman trabajase textos de Lutero y Clavino como reiteradamente enfocaba la tradición reformista, Oberman estudia el nominalismo de Jean Charlier Gerson, de Johan Stanpitz y Gabriel Biel llevando adecuadamente el tema de las relaciones entre gracia y libertad.

[239] La clave de este error se ve en autores como Brunshwig, etc. Gracias a la escuela de Kristeller, autores como Haskins, C.H., *The Renaissance of the Twelve Century,* Oxford University Press, p. 222, han demostrado que el verdadero cambio y renacimiento europeo vino en el siglo XII medieval en que se dio el esplendor de una ilustración que no sólo se debió a la influencia árabe en la Universidad de París sino, sobre todo, a la asimilación griega y latina que hicieron los pensadores de la época y del derecho romano de la latinidad.

En los textos de Guillermo de Ockham ya vemos una consideración prioritariamente práctica del saber humano. Venido de la misma orden religiosa que Escoto, Ockham considera que el hombre es un ser fundamentalmente en sociedad cuya tarea no es comprender lo humano y divino sino transformar la realidad social mediante el ejercicio de la virtud.

Para Ockham el mérito del orador está en que duda de los conceptos y en que razona dialogando en lugar de partir de argumentaciones donde la autoridad es principio y todo se deduce desde allí. Durante el siglo XV el valor fundamental se habrá ya puesto en un orador capaz de exponer ante la sociedad, el orador comunica de modo claro y bello las normas de conducta que toda comunidad habría de tener. La fuerza del orador, su poder persuasivo, es lo que escandalizó en ocasiones a los grupos radicales de los filósofos que consideraban que los humanistas pretendían que la retórica tomara el papel que competía exclusivamente a la filosofía –buscar y argumentar la verdad de raíz – para proponer en cambio proyectos políticos amparados en las verdades religiosas, pues la filosofía escolástica se caracterizó por buscar siempre la unidad del saber. Al mismo tiempo que sucedía este choque entre filósofos y humanistas, emergió otro choque entre un grupo poderoso que se oponía al poder filosófico-teológico: los canonistas, que veían disminuir paulatinamente su poder, que era desplazado por el grupo de teólogos filósofos que surgió con Tomas de Aquino y la metodología aristotélico-tomista de corte racional, metodología que penetraba argumentando racionalmente las verdades de fe teniendo como axioma primero la revelación. El choque frontal entre este par de bloques se verá reflejado durante el siglo XVI español con Francisco de Vitoria, teólogo-filósofo quien enfrentó, por un lado, al grupo de canonistas medievales y, por el otro, a los jurisconsultos de la corte de Carlos V. Frente a los primeros, Vitoria argumentaba que la razón, la prudencia y las convicciones culturales eran un factor a tener en cuenta en la decisión de problemas de justicia y de dominio, que no bastaba el derecho canónico para dirimir cuestiones de religión y política sobre el caso de América; frente a los segundos –los jurisconsultos– Vitoria argumentaba que sólo el teólogo-filósofo tenía un saber de raíz. Sólo un saber de raíz permitía una visión

completa de la realidad americana por lo que no bastaba con aplicar la regla según el derecho humano o legal[240].

La pugna entre canonistas y el teólogo-filósofo vino desde que Tomás de Aquino incorporó el derecho romano en su pensamiento; la asimilación permitió que la razón humana tuviese una mayor confianza en su desempeño, ello, aunado a la incorporación de la filosofía moral del Estagirita permitió un desarrollo humanista del saber que, hacia el siglo XV, estaría optando en ocasiones por una franca separación del derecho canónico frente al civil. La batalla entre canonistas y teólogos reflejaba el incipiente surgimiento de la filosofía racional al mismo tiempo que la necesidad de separar el ámbito de la razón y el de la fe; pero, al mismo tiempo, y con el surgimiento de la burguesía en la ciudad, se había ido gestando una mentalidad jurídica separada de la argumentación filosófica. Los jurisconsultos daban prioridad a la ley frente al tema de la justicia; tenían ya una diversa idea del Estado en el que la *potestas* se priorizaba frente al *dominium;* éste último funcionaba por relaciones de amistad y lealtad, más que por el mandato de la ley. El punto estaba en que más que la necesidad de tener un saber causal de las realidades humanas, se tenía la preocupación por temas de filosofía moral en cuestiones literarias. Se concebía la organización política como la unidad de todos en la ciudad; pero los teólogos-filósofos mantenían la unión entre derecho-justicia y ley que la nueva mentalidad estaba separando, se veía al derecho como un tema legal, y paulatinamente, se excluía el tema de la justicia como algo que disertaban los filósofos pero que no era tarea de jurisconsultos. En Nueva España tendremos una prioridad aplastante del enfoque jurídico frente a los problemas que sucitó el descubrimiento y la conquista por lo que tenemos que detenernos en dicha via para preparar de modo fino el contexto filosófico que permeo en América. Notemos la influencia renacentista que tuvo en América el derecho romano: hay una cultura bilingüe desde el inicio de la *Real y Pontificia Universidad de México* al mismo tiempo que el currículo guarda transversalmente la impronta jurídica en las facultades de artes, teología y derecho. Ello propició la recepción clásica en la colonia. Autores como Tarsicio Herrera Zapién, Roberto Heredia Correa y la misma Aurelia

[240] Vitoria, Francisco, *De indis prior*. Primera parte: introd y cap 1. Trad. y notas. Ángel Lozada.

Vargas han dedicado sus investigaciones a este tema, pero además, la producción filosófica del siglo XVI está marcada por esta impronta jurídica tanto en el derecho indiano como en el romano, por ejemplo el texto de *De dominio fidelium et iusto bello* de fray Alonso antes mencionado, o el *De Regia potestate* de Bartolomé de las Casas, en todos ellos la argumentación es de la justicia al derecho y del derecho a la ley; las disertaciones argumentan desde el derecho natural , el derecho de gentes y el derecho civil. Hay una mentalidad jurídica continua para leyes de indios o de peninsulares, en ocasión de matrimonios, o sobre cómo se resuelve el derecho de potestad. La mentalidad venía fecundada desde España. Recordemos que 711 a 1492 el derecho español hubo de fundirse con el *fuero viejo* de Castilla, el *fuero Real* y las *Siete Partidas* de Alfonso X, el sabio, en el siglo XIII.

El autor más citado del derecho romano en España es Bártolo, y seguirá esta costumbre en la Nueva España. La tradición justineanea en Nueva España se da desde la conquista; Aurelia Vargas nos recuerda que *un factor que influyó gravemente en el comportamiento de los que llegaron a América fue el hecho de que en realidad la conquista se efectuó como una empresa privada. Puesto que la corona no tenía recursos financieros para sostener las exploraciones del descubrimiento y de conquista, tuvo que recurrir a los particulares para lograrlo. Por medio de la capitulación –que quiere decir un pacto hecho entre dos o más personas sobre un negocio específico – la corona cedía a los particulares ciertos derechos en los nuevos territorios a cambio de su soberanía y 'un quinto' de los beneficios*[241].

Pero hay otro punto del renacimiento que hay que considerar en ocasión de la circunstancia jurídica novohispana, su impronta renacentista en el modo de argumentación, por lo que me detendre ahora en ese punto.

Es de notar que durante el siglo XV aparece la fractura y escisión explícita entre filosofía y retórica. Me parece que un texto que explica con claridad esta situación es el de Quirinus Breen denominado *Humanism and Christianity*[242].

---

[241] Vargas, Aurelia. *Las Instituciones de Justiniano en Nueva España*, p. 61.

[242] Breen, Quirinus, *Humanism and Christianity* Ed. Grand Rapids MI, Eerdmans, Michigan, 1968. Conocí el texto durante mi estancia en la Universidad de Columbia, NY. El libro tiene un Prefacio de Paul Kristeller a quien Quirinus le dedica la obra en letra manuscrita, Kristeller fue profesor de la Universidad de Columbia. El libro además cuenta con un Prólogo de Heiko Oberman, que como

Durante el renacimiento fueron tres los oradores que se ocuparon de esta temática: Pico de la Mirándola, Ermolao Bárbaro y Felipe Melancton. Quirinus Breen analiza sus textos respectivos, por lo que seguiré su exposición en los siguientes párrafos.

Nos dice que Pico y Bárbaro intercambiaron cartas sobre el tema en 1485, que, en ellas, Pico decía que la filosofía y la retórica eran incompatibles, que la filosofía excluía a la retórica esencialmente; escuchemos la argumentación de Pico[243]:

¿Cómo puede aquello *que es persuasivo y agradable conectar con el sólo intelecto como pretende la filosofía? El orador debe llevar a los hombres a actuar; ella es la buena causa del orador que debe priorizar que los hombres actúen y que dejen lo demás por aleatorio. El orador debe practicar las formas de deseo para que los hombres sigan a la acción y dejen de ocuparse de lo otro.* En cambio, el texto de Bárbaro –que es el más citado de estos tres por los pensadores novohispanos – sostenía que ambas, la contemplación y la acción, podían coexistir: *Dejad que la filosof*ía busque la verdad por sí misma*, pero a la hora de comunicarla y transmitirla el filósofo necesita el arte de la retórica*. Bárbaro respondía a Pico que, efectivamente, la retórica podía comprometer el saber filosófico a la hora de transmitirlo, pero decía que allí la cuestión crucial no era transmitir la filosofía al modo en que los escolásticos lo hacían, sin gracia ni claridad. Lo que se comprometía en esta discusión era la tarea de la filosofía que tanto la edad media oriental como latina habían desarrollado.

¿Cómo fue que los pensadores novohispanos del siglo XVI asimilaron esta cultura renacentista para efectos de la filosofía social y jurídica que priorizaban? ¿Borraron de tajo el saber filosófico retomando las humanidades latinas, o por lo contario, abrazaron la filosofía rechazando la vía nueva de transmitir con elegancia y claridad? No tenemos un solo dato de que se haya excluido ni a la filosofía ni a la retórica. La solución la encontraron en una

---

he ya dicho es quien mejor ha estudiado los antecedentes y argumentación del nominalismo. La pertinencia de la obra de Breen Quirinus está en que hace una síntesis acotada de las investigaciones de Kristeller, Schmitt y Oberman.

[243] Quirinus, Breen. *Humanism and Christianity,* Cap, 1 "Three renaissance humanist on the relation of philosophy and rethoric", la traducción del texto es mía. En adelante expongo el diálogo entre los autores que presenta la obra.

tercera vía que había abierto un autor francés de fuerte influencia en Nueva España y del que hemos venido hablando: Jean Charlier Gerson.

En este punto de las cartas de Pico y Bárbaro, sobre las que volveremos, abro un *excursus* para mencionar algo que escapa a la consideración de la escuela de Oxford tan enaltecida por autores como Kristeller y Breen Quirinus, y consiste en ampliar la influencia de Gerson en Nueva España pues la incorporación de la oratoria, la gramática y la juridicidad adviene a los novohispanos por este académico francés que ni la escuela de Kristeller ni la recuperación de los valores clásicos desarrollada por los investigadores mexicanos mencionados la ha tomado en cuenta. Veamos la pertinencia de traer a cuento a Gerson.

Jean Charlier Gerson, canciller de la universidad de París, fue anterior a Pico de la Mirandola (1463-1494), Ermolao Bárbaro (1454-1493) y Melanchton (1497-1560). Las fechas de Gerson son 1363-1429, el hecho prueba que, de entrada, la tradición de Oxford ha soslayado a un personaje anterior a Pico y desde luego más relevante en influencia por lo que hemos venido demostrando. El punto se ha soslayado. Gerson se conoce precisamente por haberse opuesto a la filosofía escolástica y a su forma de comunicación. Sostenía la vía retórica como la opción más viable para transmitir las verdades teológicas tanto como las de la filosofía; siendo un crítico de la escolástica, se adelantó a la vía retórica humanista, aunque con un fin distinto del que venimos hablando. Gerson, es el autor más citado del siglo XV, conoció las bondades de la imprenta y comenzó a publicar tratados cortos de relevancia fundamental para la época, entre sus tratados, destacan *De Mystica* y el tratado *De Potestate Ecclesiae;* en el primero, retoma la vía retórica relacionándola con una teología que denomina mística y que es el antecedente de la teología positiva que se opuso a la escolástica; por la segunda vía, propuso su teoría de los límites al poder papal, logrando con ello, sin saberlo ni pretenderlo, anticiparse a la secularización. Menciono este punto porque en la escuela sajona que seguimos hay ausencia por completo del rastreo de la influencia de Isidoro de Sevilla y de Gerson. Este último, fue quien influyó en Erasmo, Francisco de Vitoria y los filósofos novohispanos.

Gerson es un nominalista moderado, pretende que la filosofía diserte sobre planteamientos concretos y que sea apta para *les simples gens,* porque es al pueblo a quien debe argumentarse con claridad las verdades más profundas. En su retórica, incluyó argumentaciones afectivas pidiendo que los pastores recurriesen más a la via del *exemplum* que a la exposición de verdades teóricas sin raigambre cultural.

Gerson, además, proponía límites a toda forma de poder, rechazaba el poder absoluto secular y eclesial, pero al mismo tiempo se oponía a autores como Marsilio de Padua ya que Gerson promovía una iglesia centralizada, eficiente y corporativa capaz de operar desde distintas esferas, siempre bajo la subordinación al primado de Pedro. Gerson aclara que el papa no puede ir con su poder por encima de la ley natural.

Para él, hay un poder por encima de todo poder, haciendo del derecho natural de las gentes la base tanto del pueblo como de sus autoridades. Vemos con estas aportaciones gersonianas tan citadas por los pensadores novohispanos que, el renacimiento no advino a América como una influencia externa que se sobrepuso al medioevo, sino que traía ya un hilo conductor argumentativo que permitió se articulase con fecundidad y raigambre en sus planteamientos pues Gerson no solo fue leído y trabajado directamente por pensadores novohispanos, sino que su pensamiento ya venía asimilado en las propuestas de Francisco de Vitoria. El *excursus* que aquí concluyo tenía como objetivo llenar una ausencia en la escuela de Kristeller que será clave en los novohispanos.

Regresemos ahora al texto de Breen Quirinus y al análisis de las diferencias entre filosofía y retórica como ejes del renacimiento.

Sobre las aportaciones al discurso filosófico como opuesto al literario nos dice Quirinus que frente a Ermolao Bárbaro que juntaba la retórica a la filosofía:

Pico contestó una escueta carta defendiendo a la filosofía escolástica en el fondo y en la forma. Bárbaro le contestó con dos cartas una larga y una corta y setenta y tres años más tarde, en 1558 y Melancton escribió "Respuesta a Pico en defensa de Bárbaro". Seguramente Melancton contesta a Pico –que ya había muerto – porque quería darle una respuesta más profunda de

la que le dio a Melancton. De hecho, Melancton subordina la filosofía a la retórica.

He aquí planteado, en un escueto párrafo, las tres vías que se abren en el siglo XVI sobre la discusión entre humanismo, filosofía y retórica. Notemos en primer lugar que Pico de la Mirandola aparece como un defensor de la filosofía; notemos en segundo término que Melancton toma de pretexto a Pico ya muerto para expulsar la filosofía de los nuevos tiempos.

Para efectos de esta investigación lo relevante de la discusión es que la polémica muestra las razones por las que se estaba desprestigiando la filosofía durante el renacimiento y emergía un aristotelismo alternativo, de corte naturalista, renacentista, que se levantaba como opción viable para conciliar la vía filosófica y la humanista cuando el rescate del *auténtico* Aristóteles –entendiendo por esto las fuentes directas del Estagirita que unían retórica y filosofía moral– permitían desarrollar argumentaciones jurídicas en derecho desde la óptica filosófica tanto como desarrollar una filosofía que pusiese énfasis en los problemas concretos. De ese aristotelismo surgieron en Europa diversas elaboraciones, el llamado equívocamente *averroísmo latino*, equívocamente porque no era fiel a Averroes – y el naturalismo propio de Aristóteles que había interpretado adecuadamente al musulmán cordobés. En su carta de 1485, Bárbaro arremete contra la filosofía, la que entiende a la manera de la escolástica decadente de su tiempo y le achaca carecer de elegancia en la expresión; para Bárbaro, esta carencia no solo era falta de elegancia, sino que el tedio que producía era muestra de que carecía de cultura y civilidad, muestra de su incapacidad para transmitir ideas y razonamientos refinados. Permeaba en el ambiente de la época la convicción de que el hombre civilizado era capaz de transmitir la verdad de manera clara y humana, es decir, apta para que cualquier ser humano la captase. Un signo de civilidad era la oratoria, pero no en el sentido estético de refinamiento en que se es elegante por haber vivido entre lo bueno y la cultura, sino porque hablar bien era muestra de haber llegado a un alto desarrollo en el proceso de humanización. Lejos de estudiar teóricamente, el hombre que evolucionaba lo hacía a través del diálogo con sus semejantes; pero al hacer esto, Bárbaro enaltecía excesivamente a la retórica por poner la fuerza en las palabras. Pico en su respuesta, analizó el problema

planteado por Bárbaro desde una perspectiva metódica: explica que la filosofía y la retórica son distintas en método y finalidad y que no puede exigírseles lo mismo. La primera –de acuerdo a su criterio– trata con cosas, la segunda, con las palabras; mientras que la filosofía aspira a lo más alto contemplando incesantemente las cosas, la retórica se interesa por las palabras en cuanto tal.

Por estas razones Pico sostiene que la filosofía es superior porque perfecciona al ser humano en su parte más propia. Vemos que en esta discusión se hace explícita la visión filosófica que separa la parte superior humana de la corpórea. En su respuesta, Bárbaro contestó a Pico que, para argumentar en su favor, la filosofía requería hacer uso de la retórica; y es en la *Respuesta a Pico en defensa de Bárbaro (*carta de 1558 que escribe Melancton) donde encontramos explícitos los efectos en que se debatía la polémica. En la carta, Melancton resume la disputa previa diciendo que: a) de acuerdo al criterio de Pico, la filosofía y la retórica tienen diverso fin y metodología b) que la primera da pruebas apodícticas basadas en la verdad, pero que el problema estuvo en cómo ubicó cada uno de los polemistas el fin de cada disciplina. Al ubicar ambos la finalidad ya ninguno pudo sostener la verdad absoluta en ese punto. En esto fue en lo que ambos erraron en la discusión: Pico por defender la necesidad de que la filosofía usara un lenguaje científico árido a la manera de la escolástica, Bárbaro por considerar que las argumentaciones filosóficas requieren de la retórica. En opinión de Melancton la confusión de ambos surgió por entender mal la función del lenguaje, éste no solo es expresión, ni la filosofía versa exclusivamente sobre las cosas: el lenguaje del orador está en la sabiduría práctica, en la física y en la teología, en tanto que el lenguaje de la filosofía trata de ideas abstractas.

Vemos que con estas precisiones Melancton cierra o acaba el planteamiento que se había abierto tiempo antes del siglo XVI; en adelante algunas corrientes filosóficas se caracterizarán por separar la filosofía de la retórica, el caso paradigmático estará en Descartes quien habiendo sido formado en la escolástica de La Fleche, escribirá en lengua vernácula, de modo simple. Como se sabe, la Introducción al *Discurso del Método* acude a un criterio filosófico de ultilidad.

Pero en otras ocasiones, la filosofía optará por un desarrollo exclusivamente práctico basado en la retórica y la gramática, el caso representativo a la circunstancia novohispana es el de Ginés de Sepúlveda quien formado en el *studio humanitates* de la Universidad de Padua aprendió a traducir del griego, con una retórica persuasiva, argumentaciones sólidas y claras, un sentido del texto completo sin literalidad de términos ni falto de corrección semántica, haciendo caso omiso de la interpretación escolástica de Aristóteles y de las distinciones que ella había planteado sobre ley natural y ley divina y eterna[244].

Pero en el caso de nuestros pensadores novohispanos, se optará por una vía inclusiva; sus argumentaciones se mantienen en el contenido y método escolástico, pero ya desplazaron su discurso hacia el ámbito práctico teniendo como punto clave la simplificación y claridad basada en la retórica renacentista que recuperaban de Plinio y Cicerón para, por ejemplo en el caso de Bartolomé de Las Casas, acudir a la retórica como medio para formar un discurso político que denuncia y persuade al príncipe[245], discurso que a veces se aleja de la verdad para lograr una verdad superior, la defensa indiana[246].

Las Casas es también un representante de la inclusión del derecho romano; en *Principia Quaedam* y en *Apologia* distingue como tomista de raigambre los distintos sentidos de bárbaro al mismo tiempo que defiende la cultura y usos indios con analogías de proporción frente a la cultura griega y latina[247], pero, al mismo tiempo, habla al ánimo de sus lectores, en

---

[244] Cfr. Ginés de Sepúlveda, Juan. *Sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. FCE, p. 17. Dice Demócrates a Leopoldo: todo lo que se hace por derecho o ley natural, se puede hacer también por derecho divino o ley evangélica. Es decir, Ginés reduce la ley divina y evangélica a la ley natura y el derecho; lo que Isidoro había distinguido bien aquí se identfica, el resultado obvio es la secularización de la vida política, basta con el derecho y la ley.

[245] Beuchot, Mauricio. *La fundamentación de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1994, p. 103.

[246] De Las Casas, Bartolomé. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias.* FCE, México, 1998. Todo el tratado es un ejercicio retórico que mueve al ánimo para obtener un bien y defensa de los indios.

[247] De Las Casas, Bartolomé. *Apologética Historia Sumaria.* UNAM, México, 1966, pp.10-21.

especial dirigiendo sus quejas al rey español, haciendo uso constante de la oratoria clásica y renacentista[248].

Nuestros novohispanos solucionaban los problemas de corte social y político desde el derecho romano, en ellos las soluciones prácticas y en derecho atravesaban toda su argumentación. De la Veracruz, por ejemplo, asimiló en su tratado *Sobre el Dominio de los infieles y Guerra Justa* el andamiaje del derecho romano para la defensa indiana[249], él tenía la convicción de que para argumentar sobre los problemas de matrimonios de indios había que separar el orden sacramental del natural optando por una via naturalista a la hora de argumentar sobre los matrimonios de los naturales.

Este modo de acercamiento de los novohispanos recuperaba las interpretaciones de las obras naturalistas de Aristóteles. Bernardino de Sahagún las usa en su descripción de las tierras indianas y en su análisis de los productos culturales.

En la *Real y Pontificia Universidad de México* el aristotelismo académico mantuvo la exposición del *Corpus* privilegiando el enfoque escolástico que entraba al *Corpus* desde el *Organon*, pero adapta en sus comentarios muchos de los problemas de ciencia y lógica posteriores al Aquinate, además, comenta de manera libre los textos a pesar de seguir la propuesta formal del *sic et non* medieval. La observación de esta heterogeneidad nos remite al último apartado de la primera parte de nuestra obra preguntándonos cuál fue la formación filosófica salmantina que recibieron nuestros primeros pensadores en América: ¿Qué influencias y formación aristotélica traían los primeros filósofos por la estancia salmantina? Pues es indudable que la manera de enfocar los problemas estaba precedida por la formación que recibieron en España.

Dos son las cuestiones que nos queda elucidar para enfrentar al aristotelismo novohispano; por un lado, la formación y currículo que precedió a

---

[248] De Las Casas, Bartolomé. *Sobre el único modo de llevar a los indios a la verdadera religión.* FCE. México, 1975, p. 71. Exagerando la bondad indígena para lograr su cometido retórico: El modo de mover, dirigir, atraer o encaminar a la creatura racional al bien, a la verdad, a la virtud, a la justicia….ha de ser de modo dulce, blando, delicado, suave.

[249] De La Veracruz, Alonso. *De dominio infideium et iusto bello.* (trad. y notas de Roberto Heredia Correa).

nuestros pensadores, por otro, mostrar al lector las diferencias entre la interpretación aristotélica tomista que recibieron y aquélla había comenzado a empapar las aulas españolas desde el siglo XV; ésta tenía un aristotelismo peripatético de corte renacentista y de raigambre netamente española que incidió fuertemente en nuestros pensadores por las razones de contexto y de texto que venimos mencionado. Vayamos a la exposición de ambos puntos para pasar después al análisis argumental de nuestros primeros filósofos.

Cómo se estudiaron las obras de Aristóteles en la Universidad de Salamanca antes de Francisco de Vitoria:

Comencemos por esclarecer un equívoco frecuente en los historiadores de las ideas sobre la Universidad de Salamanca. En la obra *La primera escuela de Salamanca, (1406-1516)* publicada por la universidad de Salamanca en el 2012[250], Cirilo Flores Miguel dice que el siglo XV es el paso de la universidad medieval a la moderna y que éste paso coincide con el inicio de la dinastía Trastámara, la llegada al poder de los Reyes Católicos, y la *Primera etapa* de la Escuela de Salamanca. En dicho texto, el investigador salmantino divide las etapas de la Escuela de Salamanca en dos: la primera, de 1406 a 1529, año en que llega como catedrático Francisco de Vitoria a Salamanca, y la llamada *Segunda Escuela* de Salamanca, que arranca con Vitoria en 1529 y termina con Francisco Suárez. La aclaración es indispensable a la hora de abordar el tema de la universidad de Salamanca ya que hay una confusión cronológica y de clasificación que ha llevado a equívocos entre los historiadores de las ideas y los filósofos. El error, de acuerdo con Cirilo Flores Miguel, se debe a que "en la página 170 del libro de J., Belda Plans titulado *La Escuela de Salamanca*[251] el autor del texto sostiene: *Ya aludimos arriba a la distinta fundación de dos períodos o épocas distintas de la historia de la escuela: por un lado la llamada Primera Escuela, iniciada por Vitoria e integrada por los catedráticos teólogos salmantinos, casi en su totalidad maestros dominicos del colegio de san Esteban; y, por otro; la Segunda*

[250] Flores Miguel, Cirilo, (coord.) *La primera escuela de Salamanca,* Ed. Universidad de Salamanca Aquilafuente, n. 183, Salamanca, 2012.
[251] Belda Plans, Juan, *La escuela de Salamanca,* B.A.C, Madrid, 2000.

Escuela, cuyo comienzo se puede situar desde los años setentas en torno al profesorado de Bartolomé de Medina como catedrático de Prima (1570). De este párrafo comenta Flores Miguel: *Cuando en este texto el autor atiende a la Primera escuela, se está llamando a la Segunda Escolástica del siglo XVI, a la que divide en dos períodos. Cuando nosotros hablamos de Primera Escuela, nos referimos fundamentalmente al siglo XV*[252].

La aclaración de estas denominaciones podría aparecer circunstancial a primera vista, como si se tratase de dos maneras de distinguir cronologías y si bastase tan sólo con definir a cuál etapa de la universidad de Salamanca refiere cada investigador para esclarecer equívocos clasificatorios; pero en mi opinión, la variedad de clasificaciones refleja dos intereses en los enfoques y prioridades: Belda Plans arranca su estudio salmantino desde Vitoria, mientras que Flores Miguel enfatiza que no puede comprenderse la fecundidad del pensamiento de Vitoria en la universidad de Salamanca sin el aprendizaje previo que supuso el aristotelismo salmantino y la llegada del aristotelismo renacentista y su asimilación. Cuando conocí el texto de Belda Plans –antes que los textos de Flores Miguel– quedé con cierta insatisfacción ante la falta de análisis de la filosofía salmantina anterior a Vitoria. Creo que la ausencia se debió a que el texto de Belda Plans tiene un claro enfoque teológico y no era su interés rastrear las contribuciones de la facultad de Artes de la Escuela de Salamanca previa a Vitoria. Mi interés por comprender la evolución del aristotelismo salmantino encontró respuesta al leer los textos emanados del Congreso de la Universidad de Salamanca del 2012 en torno a lo que ellos denominaban la *Primera etapa* de la universidad de Salamanca, pues allí se estudiaban y analizaban los textos filosóficos previos a Vitoria gracias a los cuales podemos comprender mejor el tipo de aristotelismo que llegó a América. Pero hay otro punto a esclarecer con mayor fuerza más allá de lo que aborda Belda Plans: la falta de conexión entre la escuela y la universidad de Salamanca con el previo contexto cultural español. Esta es una constante en los libros sobre la Universidad de Salamanca. En mi opinión, no podemos comprender la

[252] La precisión de Flores Miguel es indispensable. Se trata de la distinción que hace un catedrático actual de la propia universidad de Salamanca, editor del texto publicado en la sede del Congreso Internacional de la Universidad de Salamanca en el año 2012, es decir, se trata de la más reciente clasificación sobre el tema.

filosofía del siglo de oro español sin las tradiciones que configuraron la mentalidad española del siglo XVI, teniendo en cuenta, por ejemplo, la aportación filosófica musulmana en España, las contribuciones de la filosofía hebrea de autores como Maimónides, la llegada del humanismo italiano con la consabida fuerza de las traducciones aristotélicas etc., por lo que considero prioritario incluir, como antecedente del aristotelismo de la *Primera Escuela* de Salamanca, al aristotelismo de los siglos XIV y XV y añadir algo del contexto aristotélico español en general.

El contexto del aristotelismo español

En este apartado expongo la conexión frontal entre el aristotelismo español previo a la llegada de Francisco de Vitoria a la universidad de Salamanca y los pensadores novohispanos que me ocupan. Esta investigación ha sido publicada parcialmente en la Universidad de Navarra[253] ante la necesidad de esclarecer esta via soslayada ante la impactante influencia española de Soto y Vitoria en el siglo XVI. Cabe decir que en el marco del segundo proyecto de Ciencia básica SEP-CONACYT dirigido a esta temática, la dra. Cecilia Sabido ralizó en España un posdoctorado que tuvo como objetivo trabajar los textos filosóficos salmantinos de la facultad de Artes del siglo XV, en su momento citaré sus aportaciones inéditas para comprender el aristotelismo novohispano.[254]

Ahora quiero detenerme en cómo evolucionó cierta forma de aristotelismo en la península durante los siglos XIV y XV para con ello proponer que fue la importancia de esa asimilación en la universidad de Salamanca la que permitió que el pensamiento de Francisco de Vitoria tuviera el impacto que tuvo en la llamada escuela salmantina. La precisión tiene además el mérito de esclarecer el tipo de aristotelismo que advino a América durante el siglo XVI, pues como he venido diciendo, los primeros filósofos de América no practicaron un aristotelismo tomista *puro,* y esa

[253] Este apartado se publicó en *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España*, vol. 153, (coeditoras Virginia Aspe y Ma. Idoya Zorroza) EUNSA, Pamplona, 2014. Ver aquí la pp. 195.

[254] Sabido, Cecilia, *El pensamiento ético político de Alfonso de Madrigal,* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2016.

falta de asepsia –que no la considero un error porque fue electiva– sólo puede explicarse si seguimos la evolución del aristotelismo previo.

Recordemos que la universidad de Salamanca se fundó en 1218 por Alfonso de León, y que posteriormente fue Alfonso X, el rey Sabio, quien estableció sus normativas, que la regulación de sus estudios la hicieron Benedicto XII en 1411 y Martín V en 1422. En las normativas universitarias habian desde entonces ciertos autores, obras y materias impuestos; entre las imposiciones, estaba la filosofía de Aristóteles para las facultades de Artes y de Medicina. En España hay datos de que desde 1267 hubo autores que desarrollaron el aristotelismo en la universidad, por ejemplo, Pedro Gallego Cartagena (1267), obispo de Cartagena, casi contemporáneo a Juan Gil de Zamora (1241-1318), fue traductor de obras de Aristóteles del griego al latín[255].

Pedro Gallego fue confesor del rey Alfonso el Sabio en la corte de Toledo, acompañó al rey en la expedición al reino de Murcia 1243-1244 con el Emir de Murcia Mohamed Abenhud. Gallego cayó preso en Cartagena, pero fue muy apreciado por los musulmanes a quienes transmitió su cultura y de quienes recibió la cultura oriental aristotélica. Recordemos que fue Alfonso el Sabio el responsable de la castellanización española, quien promovió la relevancia que habría de tener la lengua castellana en Hispania, a partir de él se inicia la castellanización de traducciones para el estudio de los clásicos. Torres Fontes nos dice que durante esa época *hubo una intensa actividad científico-cultural en consonancia con la extraordinaria cultura del reino musulmán de Murcia en particular, y con el panorama científico de Castilla, Aragón, y Europa en general.* Fue hasta 1265 que los moros murcianos se sublevaron y se separaron de los cristianos, así que hubo veinte años de constante asimilación filosófica. Durante esa época fray Pedro tradujo directamente del árabe al latín textos de Aristóteles[256].

---

[255] En Torres Fontes, Juan *Pedro Gallegos Cartagena*. Archivo Iberoamericano, XXIX, 1964, p. 481 y cfr. García Ballester, Luis. "Gil Zamora y su *Historia naturalis*. Algunos aspectos del enciclopedismo en el siglo XIII". En *Estudios humanísticos*. Filología, n. 16, Universidad de León 1944, pp. 115-134

[256] Cfr. Pelzer Belga, Augusto. "Un traducteur inconnu: Pierre Gallego, franciscain et premiere évêque de Carthagena 1250-1267" Roma, Tipografía del Senato, 1924, en J. Martínez Gazquez. Martínez Gázquez es el especialista en Pedro Gallego y ha publicado de él obras en 1987,1994, 1995 y el 2000. La continuidad de sus publicaciones prueba el nuevo interés por recuperar este período

El texto más conocido de gallego es la *Summa Astronomica*[257]. Pero, más interesante para nuestro objetivo, resulta su *Liber de animalibus. Perlecto libro Aristotelis de animalibus in lingua arabica et latina.* De dicho texto, nos dicen especialistas de la época como Pelzer y los mencionados que surgió en España el oficio de transcribir un texto, uso y modalidad que encontraremos en Nueva España, pues autores como Alonso de la Veracruz, no harán realmente comentarios a las obras de Aristóteles sino más exactamente *transcripciones* a la manera que aquí explicamos, apuntes y comentarios en los que involucraban de manera libre los problemas de su tiempo[258].

Martínez Gázquez, nos explica qué entendían en esa época los filósofos salmantinos por "transcribir"*: se trata de una summa breviarium, una combinación en el trabajo terminológico y en la repercusión del libro en las dos lenguas, latín y árabe, con la idea de adiciones pedagógicas, estilísticas y terminológicas…es una rearticulación del texto original en función de un esquema distinto.* Sostiene que en esas compilaciones se realizaba la intertextualidad y la hipertextualidad, nos dice que el texto árabe que usó Gallego parece que tenía el original de Al-Fargani, un sacerdote y médico sirio A Boulfaradj Ibn At-Tayib, fallecido en 1043 en Bagdad y autor prolífero de obras de Aristóteles en árabe. Se dice que Pedro Gallego utilizó también la traducción de Averroes a la hora de realizar su transcripción. Para efectos del interés que aquí nos convoca, es de recalcar que durante la

español del aristotelismo, Martínez Gazquez demuestra que desde Gallego ya había arraigado en España el uso de transcribir a Aristóteles en castellano y latín."Traducciones árabo-latinas en Murcia" Filología mediolatina. En: *Revista de la Fondazione Enzio Franceschini*, II, 1995, pp. 249-257, el autor comenta en el texto la importancia de las nuevas contribuciones de Luis García Ballester a las que sigue en "A marginal learned medical world. Jewish, muslims, and christians medical practitioners and the use or arabic medical sources in the late medieval Spain", en *Practical Medicine fron Salerno to the Black Death,* Cambridge, 1994. En dicho texto el autor se apoya en los testimonios de Abu´Ali al-Husain ibn Rashig (1275), el texto es clave porque demuestra la trasversalidad que he señalado como soslayada entre las tradiciones ibéricas de la época. También cfr. "Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV, en Analecta Sacra Tarraconensia, XVIII, 1944.

[257] Gallego, Pedro, *Summa Astronomica,* MS.8919 de Manuel de Castro OFM. Biblioteca Nacional de España. y ha sido Pelzer quien ha trabajado más a este autor fuera de España. Cfr. Pelzer Belga, Augusto. "Un traducteur inconnu: Pierre Gallego, franciscain et premiere évêque de Carthagena 1250-1267" Roma, Tipografía del Senato, 1924.

[258] Por ejemplo, en sus *Investigaciones acerca del Alma,* de la Veracruz involucra el tema de la hechicería. *L. II,* (Oswaldo Robles) UNAM, México, 1976.

época, franciscanos como Gil Zamora ya utilizaban a Aristóteles y lo habían asimilado en su cátedra de Tolouse. El tratado *De las partes de los animales* de Aristóteles es recurrente en la *Historia Naturalis* de Juan Gil Zamora y en el libro *De propietatibus rerum* de Bartolomé Ánglico, a ambos autores se les conoce como los enciclopedistas y humanistas españoles de su época, es decir, para el siglo XIII la universidad de Salamanca ya tenía una ilustración importante; se trató de un naturalismo aristotélico robusto que incidiría como trabajo de composición en autores novohispanos del siglo XVI como Bernardino de Sahagún[259].

El aristotelismo salmantino previo a Vitoria

La tradición aristotélica mencionada se acrecentó durante el siglo XV español cuando catedráticos de filosofía moral y de teología de la universidad de Salamanca tomaron las obras de Aristóteles como una oportunidad para formar a jóvenes universitarios. De Aristóteles les gustaba el uso de la argumentación retórica para enseñar moral pues mientras que se sostenía que la dialéctica no era atractiva a la juventud, la retórica si persuadía en la enseñanza de la vida ética[260]. En el siglo XV la Universidad de Salamanca documenta a tres catedráticos aristotélicos pertenecientes al Colegio Viejo de San Bartolomé: Alfonso de Madrigal llamado el *Tostado,* Pedro de Osma y Fernando de Roa. Como dijimos antes, el *Tostado* es uno de los autores más citado por los novohispanos del siglo XVI, por lo que esta línea merece seguirse cuidadosamente[261].

La asimilación de este aristotelismo en Salamanca tuvo como énfasis la realización de un proyecto político republicano que frenaba el poder de la corona española. Es aquí donde hemos de rastrear los orígenes del

[259] Cfr. Bernardino de Sahagún. *Historia general de las cosas de Nueva España.* Porrúa, México, 1999, también llamada *Códice florentino*. Colección Mendicea-Palatina, de la Biblioteca del Vaticano traducida al inglés como *Florentin Codex*, History of the things of New Spain. Published by the School of American Research and the University of Utah. 1950 Book 1, 1951 Book 2, 1952 Book 3, 1953 Book 7. 1954 Book 8, 1955 Book 12.

[260] Para la evolución de este momento confrontar el texto de José Luis Castillo Vegas. "El aristotelismo político en la universidad de Salamanca del siglo XV: Alfonso de Madrigal y Fernando Roa." *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures and Cultures*, vol. 33, n. 1, 2004.

[261] Seguiremos el artículo de José Luis Castillo Vegas, donde se documenta y trabaja a dos de los aquí citados.

denominado *republicanismo novohispano* que Ambrosio Velasco Gómez ha popularizado pues los textos que menciono prueban la raigambre y procedencia de esa tradición, pero ¿de dónde y cómo surgió el republicanismo español en este aristotelismo político? Durante el siglo XV, el aristotelismo salmantino sufrió un vuelco al ocuparse prioritariamente de la filosofía práctica y popularizarse entre las cortes y la aristocracia. Recordemos que, por su ubicación e historia, los españoles son los sucesores de la cultura griega en el mediterráneo oriental y que por su situación geográfica y política se justificara el cambio de interés hacia diversas obras del Estagirita. La evolución se dio de la siguiente manera: el énfasis en la filosofía práctica de Aristóteles con la transcripción de obras como las Éticas, la *Política,* y la *Económica,* llevo a las Cortes Reales y a las Cancillerías un humanismo elitista que venía de la formación salmantina de generaciones de jóvenes estudiantes que trabajarían después para las cortes y puestos de gobierno; dicho vuelco en el currículo tenía como antecedente filosófico el contacto mediterráneo español con oriente que se daba a través de sucesos políticos y de guerras, como cuando Pedro Díaz de Toledo, fue hecho prisionero en 1379 por los turcos y en su cautiverio bebió del pensamiento oriental transmitiendo también su cultura a sus captores, Díaz de Toledo fue tan apreciado allí que acabó siendo nombrado *Gran Maestre de Rodas* por los turcos. Fue con autores como Toledo, que se profundizó el mestizaje filosófico-aristotélico que venimos hablando[262].

Herrero Prado nos habla de dos corrientes españolas aristotélicas resultantes del intercambio cultural con oriente por un lado, con Aviñón, por otro, y con las influencias de Nápoles y Sicilia hacia el sureste, dando como resultado que, durante el siglo XV, la asimilación del aristotelismo en sus diversas tradiciones ibéricas resultó en dos grandes ramas: *la hispanojudía-musulmana que culminó con el averroísmo, y la escolásticotomista que culminó con el suarismo,* pero aquí la clave está en no separar tajantemente ambas vías que, ciertamente se distinguen en cuestiones claves de

[262] Seguimos en este rastreo el texto de José Luis Herrero Prado y los que él cita. Cfr. *Pero Díaz de Toledo: A Study of a 15th century converso translator and his backround.* Oxford, 1966, citado por José Luis Herrero Prado. "Pero Díaz de Toledo, Señor de Olmedilla" *Revista de literatura medieval*, X, 1998, pp. 101-115.

contenido, pero que habían bebido mutuamente de algunos planteamientos e influencias. Para el siglo XV la universidad de Salamanca contaba ya con una nueva estructura de saberes por la Constitución de Martín V, ello propició aún más lo que se denominó posteriormente como *humanismo salmantino* que, como hemos dicho, comenzó por un interés en la educación de la juventud universitaria que posteriormente devino en *la participación de colegiales en la monarquía y en la administración de gobierno a través del patronazgo y del clientelismo que se continuó hasta las reformas universitarias de Carlos II*[263].

Es así como comprendemos el arraigo de la ética jurídica en la Escuela de Salamanca del siglo XVI, se trata de una ética jurídica en *España que tiene raíces ocultas de una tradición hispánica previa surgida en el siglo XIV y que retoña en el siglo XVI*[264].

Parece que fue Pedro de Osma (1424-1481) quien explícitamente metió las obras de Aristóteles en el currículo salmantino de modo integral. Labajos explica que *el desconocimiento previo de Aristóteles, a excepción de sus obras de lógica, debía ser casi absoluto. Parece que Osma citaba en sus explicaciones de la Ética a la Metafísica y otros libros, desconocidos para ellos, entonces los alumnos le pidieron que les informase acerca de ellos…así se deduce de las palabras con que comienza su comentario a la Metafísica*[265].

Estudios recientes de las actas de la Universidad de Salamanca prueban que en los tres manuscritos que se tienen de los apuntes de la cátedra de Pedro de Osma –el manuscrito de Pamplona, el de Madrid y el de Salamanca– fue a petición de sus alumnos de la facultad de Artes que Osma pasó de enseñar la ética aristotélica a darles una exposición pormenorizada del resto de las obras de Aristóteles.

En sus comentarios a la *Etica de Aristóteles* dice Osma:

---

[263] Seguimos en este texto a Torres Carabias, Ana María. "Colegios mayores y letrados. (1406-1516) La apertura del Colegio de san Bartolomé de Salamanca." En Flores Miguel, Cirilo, (coord.) *La primera escuela de Salamanca, 1406-1516,* Ed. Universidad de Salamanca Aquilafuente, n. 183, Salamanca, 2012, pp.17-23.

[264] En acertado juicio de Labajos Alonso, José. "Pedro de Osma y Fernando de Roa: significación histórica", Flores Miguel, Cirilo, (coord.) La primera escuela de Salamanca, 1406-1516, Ed. Universidad de Salamanca Aquilafuente, n. 183, Salamanca, 2012. pp.115.

[265] Labajos Alonso, José. "Pedro de Osma y Fernando de Roa: significación histórica", p. 28.

> *Ergo, igitur, magister de Osma officium meum, aut saltem aliquam ejus partem, ut commune apponerem non modo decin viverem, verum si quoquo modo fieri poterat perpetuo, Aristotelis ethicorum libros ad Aretino pridem e graeco in latinum traductos nostris hominibus pro intellectus mei facultate plane legendos fecerim*[266].

El texto prueba el interés salmantino y la petición de revisar las obras completas del Estagirita. Más adelante se prueba el interés por dicha formación ética y la relevancia que esto tendrá en la formación filosófica salmantina con el método aristotélico:

> *Et quia multa ex dicendis et ante dictis satis intelligi poterunt, ítem quia nec sententiae explicatio, hac igitur de causa, aliqua relinquens prudentiae simul et sapientiae lectorum, intendo in libris subsequentibus brevius procederé. Modus, taque, procedenti erit iste: libros, ut prius, dividam in tractatus, et tractatus in capitula, et capitula in paragraphos, in quibus quando sententia fuerit obscura, eam explicabo; quando verit plana, dicam: sententia qualiter intricaba construam, alias dicam littera pateta aut littera plana; vocabula autem quae fuerint obscuriora in omni loco exponam, et si quae ocurrerint pro mei intellectu facultate enodare conabor, et sicubi opiniones sint contrariae, cum opus fuerit, recitabimus. Hoc, itaque, modo octo libros sequentes exponere atque explicare intendimus.*[267]

Dice el autor mencionado: Es en esa época en que el aristotelismo español pasa de ser una enseñanza parcial a una exposición integral del *Corpus*. Antes de Osma la enseñanza salmantina se concentraba en la exposición del *Organon,* comenzando por exponer la *Isagogé* de Porfirio por Boecio o exponiendo aisladamente algunos textos árabes del *Corpus,* pero para el siglo XV se ve ya el peso aristotélico, incluso para la teología de Tomás de Aquino que se venía exponiendo antes de la llegada de Francisco de Vitoria a Salamanca; con este seguimiento, aparece otra desmitificación: aunque es verdad que es Vitoria quien cambia la manera de dar la teología pasando de las *Sentencias* de Pedro Lombardo a la *Suma Teológica,* el tomismo ya venía asimilándose aunque con equívocos y sin esplendor en autores como Osma, además, que ya había antes de Vitoria una tradición aristotélica española.

---

[266] Labajos, José. *Pedro de Osma y sus comentarios a la Etica de Aristóteles.* Salamanca, 1996, pp. 33-34.

[267] Labajos, José. *Pedro de Osma y sus comentarios a la Etica de Aristóteles.* Salamanca, 1996, pp. 35-36.

Tenemos para el siglo XV la influencia del humanismo español en el derecho que, desde que Alfonso X el rey sabio había propiciado con sus reformas del siglo XIII traducciones a lengua vernácula, se había incorporado con la retórica en la cátedra un enfoque y uso práctico que prueba que no hay una separación tajante entre el humanismo tomista salmantino del siglo XVI y el humanismo italiano; ambos compartían usos desde tradiciones españolas previas. Es así que podemos decir que las influencias italianas que en el siglo XVI llevaron a España autores de la talla de Ginés de Sepúlveda no fueron influencias exclusivamente extranjeras ni separadas de la condición ibérica; como hemos visto, toda una tradición española desde el siglo XIV venía anticipando el arraigo de ese aristotelismo. Es verdad que, durante el siglo XVI, y con las reformas a los estatutos de 1529 del rector de Salamanca Pérez Oliva, se propició la eclosión del humanismo renacentista, que durante ese tiempo entró el nominalismo a España por Siliseo, y que se propició el enfoque filológico de Nebrija en las traducciones, pero esos movimientos arraigaron en la escuela de Salamanca porque ya se venían desarrollando desde antes en el currículo.

Con esta información nos asombra ver que autores de la talla de A. R. D. Pagden[268] en su espléndida investigación sobre el aristotelismo español de los siglos XIV al XVII, desconozcan muchos de los textos que asimilaron el aristotelismo. Es verdad que antes del siglo XV español no se propició en su conjunto la filosofía natural del Estagirita, y que como él dice, se leía a Aristóteles junto a Séneca, Cicerón y otros, más a la manera de *una fuente para adquirir sentencias*, pero Pagden sigue a Charles Lohr en su juicio de que Aristóteles sólo apareció en una enciclopedia, la *Tesoro,* De Bruneto Latini en su versión castellana[269] proponiendo la tesis de que sólo se tienen manuscritos de las *Eticas, Económica* y *Política* antes de 1400, cuando hoy ya hay catálogos de la Universidad de Salamanca que prueban otras traducciones de Aristóteles previas a la época[270].

---

[268] En "The diffusion on Aristotle´s Moral Philosophy in Spain. Ca 1400-1600", pp. 290 y ss.

[269] Cfr. Lohr. Ch, "Medieval Latin Aristotle Commentaries". *Traditio* 23, 1967, p. 403.

[270] Las aportaciones de Pagden en este campo son importantes, sigue el catálogo de los Manuscritos catalanes, valencianos, gallegos y portugueses de la Biblioteca del Escorial (no. 234 Madrid, 1932), sigue de Edward Cranz la bibliografía aristotélica ("A Bibliography of Aristotle Editions 1500-1600" *Bibliographica Aureliana* 38, Baden-Baden 1971, pp. 119-120).

Pagden documenta tan sólo una traducción castellana y una catalana. Argumenta que fue quizás la autoridad aplastante de san Agustín lo que impidió el desarrollo previo del aristotelismo, o que quizás ello se debió a que el mismo Aristóteles había dicho en sus Éticas que no se enseñara ética a la juventud, lo cierto es que los estudios de Pagden aún separan tajantemente la tradición musulmana de la cristiana y judaica, tanto como la del humanismo italiano de la tradición cristiana ibérica cuando hoy, estudiosos de Salamanca, han probado que hubo una asimilación intercultural del aristotelismo ibérico desde los siglos XII al XIV que bebió de Italia y de vías orientales diversificadas[271].

Lo que sí prueban Pagden y otros especialistas del tema en el siglo XX, es que el aristotelismo del siglo XV comenzó a proliferar en la corte y la aristocracia, hecho que dio lugar a que en el siglo XVI personajes como el Marqués de Santillana –Iñigo López de Mendoza – (1398-1458) padre de Diego Hurtado de Mendoza (1503-1575) quien se dice que leía en latín, griego, hebreo y árabe, y en general la familia Mendoza que tuvo retro-alimentación en Granada con los árabes, adquirieron obras de Aristóteles y las estudiaron. Fue gracias a la corte y a la aristocracia española que las obras de Aristóteles afianzaron su profundo impacto cultural en el siglo XVI: por ejemplo también con la familia del almirante Colón, que gracias a su erudito hijo Fernando (1509-1539) formó la llamada Biblioteca Colombina de 1500 volúmenes, pero es un error pensar que hasta entonces llegó el aristotelismo a España; actualmente ya están documentadas de la Biblioteca del Escorial traducciones de obras de Aristóteles desde el siglo XIV[272].

---

[271] Que se prueba por ejemplo, con la llegada del aristotelismo árabe desde Toledo a la universidad de París en el siglo XII, pues, como dijimos, esta documentado que en sus envíos la obra *Etimologías* de Isidoro de Sevilla iba traducida al árabe – hecho que muestra la retroalimentación habida entre musulmanes y cristianos – además, que algunas obras de Aristóteles estaban desde entonces traducidas al castellano del árabe, es decir, que se leía a Averroes, a Maimónides y a otros, en lengua romance y en latín.

[272] Cfr. Zarco Cuevas, Julián. *Catálogos. De los Manuscritos Castellanos de la Real Biblioteca del Escorial,* Madrid, 1924, Traducciones de Aristóteles de la Biblioteca del Escorial del siglo XIV, L III, 2 ff. Y del siglo XV, H III.1 ff. 74-114. Los propios aportes de Pagden en este campo prueban la tesis, cuando documenta el uso de la filosofía práctica y no la natural de Aristóteles, documenta una versión castellana en Madrid, Biblioteca Nacional 921, de Felipe Patrias de 1385; otra versión catalana

Autores de la década de los noventas del siglo XX[273] probaron una tradición naturalista franciscana del siglo XII español que se inspiraba en Aristóteles, y del siglo XIV sostienen que había ya un importante desarrollo aristotélico en el principado de Aragón. Este principado fue el responsable de propiciar el uso y estudio de la lengua griega. Desde esa época entraron las enseñanzas bizantinas vía Nápoles, recordemos que en la corte de Pedro IV (1344-1387) y de Juan I (1387-1395) las tierras catalano-aragonesas incluían a Nápoles y Sicilia[274].

Ello explica la serie de traducciones de textos de Aristóteles al catalán, y también explica que haya sido la corte de Aragón la que primero desarrolló el aristotelismo. El principado de Aragón propició la difusión de los estudios clásicos grecolatinos antes que en Castilla porque sus dominios abarcaban hasta Nápoles y Sicilia teniendo mucha relación con Italia, pero al mismo tiempo, estaba la influencia de la corte pontificia de Aviñón, este último hecho fue el que permitió que llegara a España el humanismo pontificio francés. En este ámbito es de resaltar la influencia en España de Leonardo Bruni (1374-1444) por sus traducciones de Aristóteles tanto como los manuscritos de otros traductores bizantinos desde Aviñón, todos estos usos fueron tierra fértil para aristotélicos españoles. La corte de Aragón en tiempo de Alfonso V promovió la traducción de textos

---

en la Boldenian Library de Oxford MS Canonici, ital 147; de la Biblioteca Nacional de Madrid MS 7321 una traducción al español de las Éticas, Política, y *Económica* que usa la traducción de Leonardo Bruni y la *Retórica* de Guillermo de Moerbeke por el catalán Alvari de Muxeira en el folio 175.

[273] Como Luis García Ballesteros en "Gil Zamora y su *Historia naturalis.* Algunos aspectos del enciclopedismo en el siglo XIII" en *Estudios Humanísticos. Filología*, n.16, Universidad de León, 1994, pp. 115-134 y la de Iñigo López de Mendoza en "El marqués de Santillana 1398-1458" quien tenía una traducción al castellano de la Ética de Aristóteles (Biblioteca Virtual Cervantes), éstas son una muestra de la intensificación del aristotelismo dentro de España. Por ejemplo, se dice que ya para tiempos de Diego Hurtado de Mendoza 1503-1575 éste leía latín, griego, hebreo y árabe, es decir, se había redondeado la transculturación ibérica y que hay una tradición del siglo XII al XVI que puede seguirse.

[274] Cfr. Iglesias Zoido, Juan Carlos, "Juan Fernández de Heredia. Transalatio y compilatio en las relaciones entre oriente y occidente, siglo XIV". cfr. también Iglesias Zoido, Juan Carlos, "El Tucídides de Juan Fernández de Heredia" *Anuario de estudios filológicos,* XXVIII, 2005, pp. 131-147. El mismo autor prueba la influencia aragonesa en el aristotelismo y humanismo del cuatrocientos ibérico. De él obtenemos la tesis de que el pionero del humanismo bizantino es Aragón vía Aviñón, Nápoles y Sicilia. Fue Juan Fernández de Heredia quien construyó una colección de manuscritos bizantinos, pertenecía a la Orden de San Juan de Jerusalén.

aristotélicos, por ejemplo, de Argyropolous, el bizantino sobre el que realizó Alonso de la Veracruz sus comentarios a las obras de Aristóteles. Pagden nos explica que mientras que la corte de Aragón fomentó el contacto con el aristotelismo bizantino, la corte de Castilla fue la que tuvo más contacto con el humanismo italiano renacentista. Sabemos que Antonio de Nebrija trabajó con la vía castellana, que Isabel de Castilla tenía cinco copias de las *Éticas* de Aristóteles con texto griego, entre éstas, una en la versión que Leonardo Bruni le dio a Juan II de Castilla. Fue así como políticos y aristócratas de la talla del Marqués de Santillana, el Marqués de Cenete, el Conde de Pimentel y el Conde de Benavete tenían traducciones al castellano con el griego adjunto de las *Éticas* de Aristóteles.

Para el siglo XVI el aristotelismo franco pasó a un segundo plano en las investigaciones eclipsado por el florecimiento aristotélico-tomista vitoriano. Para efectos de Nueva España, cabe decir que la selección que hace Alonso de la Veracruz de las traducciones de Argyropoulous a las obras de Aristóteles, prueba que en América tuvo especial influencia la tradición aristotélica aragonesa que se bebió de los planteamientos y traducciones bizantinos llegado venido por dos vías: la de Aviñón, y la de Nápoles y Sicilia que recibió de oriente la misma impronta. Sabemos que la *Dialectica resolutio,* la *Physica speculatio* y otras obras de Alonso son los apuntes de las clases que impartía. También sabemos que Alonso comenzó su primer semestre de clases impartiendo los comentarios a la *Suma Teológica* en su cátedra de teología, pero que, inmediatamente después, Alonso suprimió la cátedra de tomismo para desarrollar exclusivamente la de Aristóteles; sabemos que esto se debió a que Alonso tuvo que salir de la Universidad para realizar otras tareas, pero pensamos que el que Alonso haya tenido que dejar la cátedra no es una justificación suficiente para haber excluido del currículo a Tomás de Aquino. La prematura nueva modalidad en el currículo prueba – a mi parecer – una elección consciente por parte del profesorado novohispano, modalidad en la que se establecía que, toda cátedra en la facultad de artes, medicina y teología, comenzaría por los comentarios a las obras de Aristóteles. Ahora bien, si hemos visto con anterioridad en qué sentido la tradición salmantina llamaba a la transcripción de obras *traductio* con Pedro Gallego y que con la influencia de los traductores bizantinos,

la *traductio* pasó a ser más que un trabajo filológico y estilístico uno de comentario libre en el que el autor hacía sus investigaciones aunadas al texto de Aristóteles, podemos apuntar que fue ese esquema el que siguió Alonso de la Veracruz al realizar sus apuntes en torno a las obras de Aristóteles. Una lectura de los comentarios alonsinos nos muestra que el agustino incorporaba al texto aristotélico discusiones medievales tanto latinas como árabes, por ejemplo, cuando abre sus *Investigaciones del alma* discutiendo si el estudio del alma pertenece a la filosofía natural o a la metafísica, tema frontalmente medieval que opone el parecer acertado de Averroes y Tomás de Aquino al de una tradición aristotélica neoplatónica del medioevo latino; o, también cuando introduce en sus investigaciones al analizar el libro III del *De anima,* una discusión sobre la hechicería, en franca relación con la condición de los indios en Nueva España. El aristotelismo de fray Alonso implicaba la fuente original para fines y objetivos distintos, que su interés era vital, que aterrizaba los problemas en la circunstancia de su tiempo. Se trató de un aristotelismo que había incorporado las influencias patrísticas, medievales y renacentistas tanto como discusiones las contribuciones del nominalismo, y que en el ámbito del poder y del dominio seguía la discusión conciliarista para ponerle un límite a toda forma de poder absoluto. En este ámbito, el eco de autores aristotélicos del siglo XV como el caso de Alfonso de Madrigal el Tostado, Pedro Martínez de Osma y Fernando Roa debe analizarse.

La recepción de Aristóteles en Nueva España:

Como hemos dicho, tradicionalmente se sostiene que el período filosófico fundacional de América se debió a dos influencias; al humanismo renacentista y a la tradición neo medieval básicamente aristotélico-tomista venida de la segunda escolástica cuyo vigor estuvo en la Escuela de Salamanca y en los discípulos en América que se formaron en ella. Es así que, pese a que algunos autores como Silvio Zavala[275] y más recientemente Pagden[276] han señalado argumentaciones netamente aristotélicas en pensadores

[275] Zavala, Silvio. *La filosofía política en la conquista de América*, FCE, México, 1972. p. 43 y ss.
[276] Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Alianza, Madrid, 1997. pp. 34-38

novohispanos, fuertes críticas académicas sostienen en México que el auténtico Aristóteles estuvo ausente de la filosofía de América.

Para evitar entrar en una polémica que disuelva el eje de la investigación, quisiera adelantar al lector el marco conceptual y metodológico en que he insertado el desarrollo de este trabajo: conceptualmente, acuño el término *aristotelismo diferenciado* para significar el aristotelismo del que me ocupo, distinguiéndose éste específicamente del aristotelismo tomista. Siguiendo las pautas metodológicas de Charles B. Schmitt en su obra *Aristotle and the Renaissance*[277] tomo como punto de partida su concepto de aristotelismo renacentista que abarca de los siglos XIV a la mitad del siglo XVII para, desde ese esquema, elaborar mi propuesta. Ese periodo de Aristóteles es el menos estudiado de la historia de la filosofía y la ciencia; cronoló-gicamente abarca desde Ockham hasta Galileo y Descartes con 300 años de cambios profundos en la civilización occidental. Cambios que, paradójicamente se dan en los siglos en que la tradición aristotélica ha tenido más ediciones, traducciones y comentarios al *Corpus*.

De esa monumental producción en torno al *Corpus Aristotelicum* la Nueva España contribuyó con un repertorio cuantioso de textos, apuntes, disertaciones, investigaciones, tratados y comentarios que Lohr[278] ni siquiera incluyó en la obra que daría lugar a la investigación de Schmitt. Para Schmitt, la pobre profundización del aristotelismo renacentista de los siglos que he mencionado se debe, entre otras razones, a que Kristeller, en su obra *The Classical and Renaissance Thought,*[279] opuso excesivamente Edad Media a Renacimiento dando la impresión de que nada del medioevo se continuó en el humanismo, o que lo que se continuó, desapareció paulatinamente con los nuevos tiempos.

Schmitt piensa que ese modo de interpretar la historia de las ideas no hizo justicia al siglo XVI. Pero Schmitt mismo opone humanismo a escolástica, aunque en el sentido en que el planteamiento escolástico que se continuó después de la Edad Media fue siempre un movimiento filosófico que se

---

[277] Schmitt, Charles. *Aristotle and the Renaissance,* Cambridge: Harvard University Press, 1983.

[278] Lohr, Charles H, *Commentateurs d'Aristote au moyen*-âge latin, Vestigia, París, 1994, p. 19.

[279] Kristeller, Paul, *The Classical and Renaissance Thought*, Cambridge: Harvard University Press, 1955. Sobre todo la información del *Capítulo primero.*

desarrolló en las universidades, mientras que el humanismo renacentista fue un movimiento nuevo enfocado al histórico desenvolvimiento de las ideas con componentes retóricos y morales. Aunque los distingue, Schmitt considera que ambos movimientos interactuaron; además considera que hay que tener en cuenta que la segunda escolástica se renovó al interior de su formulación al mismo tiempo que el humanismo renacentista incorporó componentes ideológicos y filosóficos. Schmitt acierta en cuanto al papel que otorga al aristotelismo medieval de corte académico frente al aristotelismo renacentista de corte retórico más avocado a la vida política. Siguiendo su tónica de interpretación, podríamos decir que Alonso de la Veracruz encarna más al filósofo del primer grupo frente a Bartolomé de las Casas que se ubicaría en la polémica pública y política de su tiempo; empero –y aquí viene la particularidad del aristotelismo novohispano– Las Casas, con todo su andamiaje retórico ciceroniano es profundamente tomista, y De la Veracruz, el más catedrático de los novohispanos, falto de la retórica de su tiempo, tiene una idea de poder y dominio alejada de la tradición medieval, por ejemplo, cuando plantea la teoría política de la soberanía popular frente al monarca, o cuando justifica la práctica poligámica de los indios y la antropofagia como usos avalados por la historia y cultura de un pueblo.

La analogía que establezco prueba que, como bien sugirió Schmitt[280], sus aristotelismos interactuaban, por lo que tenemos a un Alonso de la Veracruz, primer catedrático de América, involucrándose en la esfera pública, como cuando defiende a su amigo fray Luis de León condenado en España, o cuando tiene que ir a rendir cuentas a la inquisición española por su opinión sobre los diezmos, pero al mismo tiempo, sabemos de un Bartolomé de Las Casas que se encerró a estudiar durante unos meses[281] para mejorar sus escritos teóricos siendo que su trabajo se caracterizó por mantenerse en la esfera pública. Además, lo que hacía de estos hombres aristotélicos-escolásticos que compartían elementos renacentistas, no sólo eran sus contenidos temáticos, sino su consideración global del *Corpus*. Para esclarecer este

[280] Schmitt, Charles. *Aristotle and the Renaissance,* pp. 5-11.

[281] Durante su año de estudio en Puebla, allí se encerró el fraile para preparar sus documentos que llevaria a la imprenta española.

punto, recapitulemos primero junto con Schmitt, la especificidad que tiene el aristotelismo renacentista. Éste se caracteriza por contar con elementos que van más allá de la distinción entre filosofía política o literatura, pues el nuevo aristotelismo encuentra un marco común de comprensión en las obras de Aristóteles y tiene como eje los siguientes puntos:[282]

1.– Se trata de un aristotelismo que no es secuencia del medieval. En este punto nos distinguimos de la interpretación de Schmitt en tanto que los pensadores novohispanos se distinguen del aristotelismo renacentista porque tienen impronta francamente medieval en su filosofia, aunque como veremos, toman de su aristotelismo muchos planteamientos del Estagirita no desarrollados por los medievales.

2.– Se trata de un aristotelismo en el que es Aristóteles quien influye con sus escritos en el vuelco novedoso que se opera en el renacimiento.

3.– Se trata del aristotelismo de los siglos XV, XVI y XVII que tuvo un desarrollo interno propio y original, separado de influencias externas.

4.– Es un tipo de aristotelismo en el que hay una pluralidad de métodos y una diversidad de actitudes respecto del *Corpus*.

5.– El aristotelismo renacentista fue un asunto internacional: italiano, inglés, salamantino –y, yo añadiría a Schmitt, novohispano– un aristotelismo como sostiene Schmitt católico o protestante que se desarrollaba en la corte, en la cátedra o en la producción literaria y que incluso permeaba las mentalidades, pero en todo caso, un aristotelismo internacional.

Notemos la importancia de este aristotelismo: M. Flodr en su obra *Incunabula Classicorum*[283] señala de 3,000 a 4,000 publicaciones de obras de Aristóteles entre la invención de la imprenta y el año de 1600, cuando de Platón solo se documentaron 600 ediciones, traducciones o comentarios en la misma época. Desde que Kristeller en 1940 enfatizara los *links* entre el humanismo italiano y el nuevo y renovado método de estudiar el texto aristotélico en figuras como Leonardo Bruni, Joannes Argyropolus y otros, se da una línea de legitimación en torno a la influencia de Aristóteles, y es Schmitt quien la desarrolla. De esa precisión conceptual y metodológica de Schmitt arranca la investigación que realizo y que dio el título de este libro,

[282] Schmitt, Charles. *Aristotle and the Renaissance,* pp. 7 y 8.
[283] Flodr, M., *Incunabula Classicorum*, Amsterdam, 1973.

Aristóteles y Nueva España. Para no confundir el análisis europeo de Schmitt con el que amplío en este trabajo, me decidí por acuñar el término *aristotelismo diferenciado* significando con éste el estudio de las obras de Aristóteles que se realizó en América. El estudio abarca los géneros que atribuyó Schmitt al de Europa pero es nuestro interés la Nueva España, éste permeó tanto a la cátedra como la corte virreinal, se usó lo mismo en las disputas de filosofía política que como instrumento de clasificación científico y médico; sirvió para estudiar obras retóricas para la persuasión evangélica tanto como para articular el imaginario social –una sociedad de clases y castas diversificadas por tipos de hombres según su raza, geografía, lengua y usanzas–, así mismo, fue también bajo esa tónica que el *Corpus* permeó el currículo de la Real y Pontificia Universidad de México y el de los colegios y órdenes religiosas que estudiaban el *Corpus* como preámbulo general del saber.

Ahora bien, esta presencia del *Corpus aristotelicum*, innegable en todo currículo y polémica, tiene el peligro de interpretarse como el género común indeterminado de los tres siglos de presencia española en América. De ser esto verdad, Aristóteles sería tan solo una categoría subyacente del florecimiento filosófico de América. Aparece con ello lo que habría que probar en esta obra una vez sentada en esta parte el estado de la cuestión que nos ocupa: ¿cuál es la especificidad del aristotelismo novohispano? Preguntarnos si efectivamente fue ese *aristotelismo diferenciado* el eje del pensamiento novohispano, o si acaso ha sido la filosofía aristotélico-tomista que heredó la tradición salmantina la que permeó el currículo y la tradición filosófica de América. Un fuerte argumento a favor de la postura aristotélica medieval es el de la lengua, ya que que la filosofía escolástica de impronta aristotélica se escribió hasta el siglo XVIII en latín, soslayándose las fuentes griegas mientras que el aristotelismo renacentista se caracteriza por acudir a las fuentes traduciendo directamente del griego, labor que se realizó en América aislada y muy parcialmente, por ejemplo con Algre. Pero cabe otro enfoque en el rastreo: seguir un aristotelismo propio de la Nueva España, un aristotelismo ciertamente con influencias religiosas de la cristiandad medieval y de la segunda ola del tomismo en Salamanca, pero que fue capaz de formularse autónomamente desde el interior, a la luz de las

lecturas del *Corpus,* creando lo que Schmitt denominó un aristotelismo de corte ecléctico, que asimiló las nuevas contribuciones renacentistas pero que operó de modo más libre cara a la condición y circunstancia un de su tiempo. Como he adelantado al lector, mi hipótesis es que hubo aristotelismo de ese tipo en América; pero, para evitar discusiones de *scholars* y salvar el estanco de la ausencia de la asepsia original del texto griego y sus fuentes, he decidido llamarlo *aristotelismo diferenciado.* Como la definición de los términos *diferenciado* y *ecléctico* nos llevaría al infinito[284], me decido a encarar el problema haciendo uso de los lineamientos establecidos por Schmitt donde enfoca el aristotelismo a la luz de cinco vías eje y éstas las llevo al siglo XVI novohispano:

1.– Demostrar, a través del currículo general de la Real Pontificia Universidad de México, el estudio del *Corpus.* 2.– Documentar los textos incunables de la época rastreando las obras de Aristóteles. 3.– Analizar qué textos de Aristóteles siguieron los filósofos más representativos del siglo XVI en Nueva España haciendo una selección de sus fuentes. 4.– Analizar los argumentos filosóficos clave de escritos selectos para ver si son aristotélicos. 5.– Buscar si hay autoridades contemporáneas que apoyen esta propuesta e irlas mencionando en su momento.

El primer frente consistió en un análisis cuantitativo del currículo de la Real y Pontificia Universidad de México.[285]

Es en las asignaturas, en los textos y las *lectios* donde en primer término tenemos que señalar la presencia de Aristóteles. Como anticipé en otro momento, un punto sorprendente de esta revisión mostró que Alonso de la Veracruz, primer profesor de filosofía y de la cátedra prima de teología en América, comenzó dando la cátedra de Tomás de Aquino en el primer curso de Artes que se impartió en la Universidad, pero después, "algo pasó" que

[284] Al infinito por abordar exahustivamente el tema desde cada texto, o bajo la filiación de cada orden religiosa, o desde la cronología de las obras o desde su procedencia universitaria, etc.

[285] Algo que conviene precisar de antemano en este rastreo del currículo es que la terminología de Tomás de Aquino fue aristotélica aunque en ocasiones tenía un contenido medieval de corte platónico. Tomás incorporó en la *Metafisica* de Aristoteles la analogía de atribución porque en su tiempo el *Libro de las Causas* de Plotino se le atribuía al de Estagira. En cambio, la terminología de los novohispanos siempre era medieval pero muchas veces el contenido seguía el modelo de ciencia aristotélica renacentista.

no queda asentado en las actas informativas, pero el hecho es que la cátedra se canceló y en adelante se expuso el *Corpus Aristotelicum*.

La cátedra de Tomás de Aquino reinició hasta el siglo XVII en que también se incorporó la cátedra de Escoto.

La producción filosófica de Alonso testimonía el vuelco. Sus obras están escritas en latín y son los comentarios a las obras lógicas y a las de filosofía natural de Aristóteles. Es interesante señalar que, congruente con la modalidad del humanismo renacentista, Alonso no comenta la *Metafísica*. También cabe señalar que dichos comentarios están empapados de avances científicos, problemas medievales e improntas renacentistas.

La revisión del currículo en el siglo XVII y XVIII de la Real y Pontificia, mantiene este énfasis en Aristóteles acompañando a Escoto o a Suárez, pero siempre con un andamiaje aristotélico. En este rastreo ya está demostrada la tesis que propongo, a saber, la prioridad de Aristóteles en el currículo universitario, gracias a dos investigaciones que se levantan titánicamente en México: la primera, venida del rastreo bibliográfico de Eguiara y Eguren y Valverde Téllez, es de José María Gallegos y Rocafull, reconocido transterrado español que en la década de 1951 escribió su obra *El pensamiento filosófico mexicano siglos XVI y XVII*[286]; la segunda, es la monumental producción de Mauricio Beuchot sobre el tema, en concreto destacan sus obras[287] en las que entrega un repertorio puntual de los comentarios a Aristóteles que realizaban todos los profesores de la Real y Pontificia Universidad de México. Beuchot prueba que ese *habitus* se continuó hasta el siglo XVIII con los jesuitas mexicanos. El caso de los jesuitas es particular pues ellos venían traduciendo directament del griego el *corpus aristotelicum* desde finales del siglo XVI en la universidad de Coimbra con el apelativo de *aristotelismo conimbricense* tarea de traducción que ellos continuaron ocasionalmente en Nueva España hasta la expulsión de 1767; el quehacer filológico se prueba con las publicaciones de Francisco Xavier Alegre.

El segundo frente es el rastreo de las obras incunables, es decir, la selección de las primeras obras de filosofía y ciencia de América, detectando en su

[286] Gallegos Rocafull, José María, *El pensamiento filosófico mexicano siglos XVI y XVII,* Centros de Estudios Filosóficos, UNAM, México 1951.

[287] Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México colonial.* México, Herder, 1996.

interior a qué autores seguían y a quiénes citaban esos escritos. Esta fuente penetra aún más que en la primera respecto de quién fue el autor eje a la hora de realizar el pensador su argumentación, pues, si en la primera se objetó que "sólo se había demostrado la presencia del *Corpus* como imposición oficial al currículo" –algo que ya se sabía por la recomendación vaticana de impartir la filosofía aristotélica-tomista– en este segundo orden, el beneficio es en ver si efectivamente, la presencia de las obras de Aristóteles fue electiva, es decir, si tales ediciones daban una explicación o pista de porqué se las utilizaba e imprimía y de qué autores citaban y seguían. Aunque esta via enfrentaba un peligro: en la tradición renacentista, la técnica característica de la filosofía consistía en citar nombres de autores y de obras para reforzar la argumentación, y el "aventado de citas" –como se le llamaba en Padua y Bolonia– la que a veces era tan sólo una técnica y no denotaba tanto el seguimiento de argumentos específicos. Erasmo estudió en Bolonia la técnica para perfeccionar sus escritos y pudo ser que los filósofos novohispanos usaran ese refuerzo sin necesariamente haber profundizado ni comprendido el pensamiento de Aristóteles, así que, aunque válida y necesaria, la fuente exigía una tercera vía demostrativa que implicó preguntarse: ¿qué Aristóteles conocieron y leyeron? Confrontando en los incunables las referencias a obras y pasajes, uno es capaz de dilucidar si el texto mencionado es estrictamente de Aristóteles o, quizá es el comentario de Tomás de Aquino a Aristóteles, o, más frecuentemente el comentario de algún colega de Orden, o, el de algún compañero de una universidad española de su tiempo que refería a Tomás, Cayetano, Aristóteles mismo u otro.

Esa labor de penetración, minuciosa y a veces casi infinita, permite que uno penetre sobre el texto del novohispano, interpelándolo y exigiéndole que arroje y explicite mucho más de lo que al inicio denuncia y argumenta. En este ámbito, la tarea de la paleografía (tipo de letra, casa impresora, modo de abreviar), de la filología (traducción de términos, uso de la gramática, etc.) y de metodologías básicas (todas las obras renacentistas siguen la estructura del *sic et non* medieval sin necesariamente ser por ello tratados escolásticos) permiten que surja el mensaje para llevar la investigación al último punto o coronación del trabajo aún externo a nuestro propósito, a

saber, establecer si en los escritos de los filósofos novohispanos hay realmente argumentos filosóficos propios del *Corpus,* es decir, hasta llegar a probar que efectivamente hay un aristotelismo formulado al interior del discurso filosófico novohispano. Al llegar al último punto, la tarea será de filosofía analítica: ya no interesará más el contexto del texto, su estructura extrínseca ni formal; se extraerán las argumentaciones filosóficas que puedan ser de Aristóteles y que se sigan coherentemente de la racionalidad internalista del texto.

El último frente de análisis como método guía para demostrar el aristotelismo novohispano es la presentación de autoridades que apoyen mi propuesta, no basta con acudir a Lohr y Schmitt ya que el repertorio del primero y el análisis del aristotelismo renacentista –siglos XV al XVII– del segundo, excluyen la filosofía novohispana. Así que la consecución de autores, especialistas en filosofía novohispana, dentro y fuera del país que hablan de un aristotelismo en América es un elemento crucial para reforzar mi trabajo.[288] Iré intercalando paulatinamente los autores y textos que han coincidido en esta propuesta. De lo anterior, se descubre toda una escuela de aristotelismo heredera por la Nueva España que algunos especialistas han ya atestiguado[289]. Así mismo, hemos encontrado estudios en Oxford,

[288] Sólo por mencionar algunos de los hallazgos cito aquí algunos de los textos trabajados en este proceso minucioso: Aristóteles, *De rethorica et poetica libri*/ cum Averrois in eosdem paraphrasibus, Venetiis: apud luntas, 1574. Aristóteles, *In libros Ethicorvm Aristotelis ad Nicomachvm*. Lvgdvni: Ex Officina Ivntarvm, 1598. Toledo, Francisco de. *Introductio in Dialecticam Aristotelis* (1532-1596).

[289] Rech, Bruno, "Bartolome de las Casas und Aristoteles", *Jahrrbuch für Geschichte Lateinamerikas. Anuario de Historia de America Latina.* JBla, n. 22, 1985, pp. 39-68. Intérpretes arisotélicos de Nueva España son: Silvio Zavaa, Anthony Pagden, Beuchot, Tarcisio Herrera Zapién, Ascención Hernández, Valeria López Vela, entre otros. Conviene tomar en cuenta el repertorio de Plaza y Jaén, Cristobal Bernardo, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México*, 1683. Los análisis en torno a Ginés de Sepúlveda y su arisotelismo renacentista, como en: Coroleu, Alejandro, "The Fortuna of Juan Ginés de Sepúlveda´s Translations of Aristotle and Alexander of Aphrodisias". *Journal of the Warburg and Courtlaud Institutes,* v. 59, London 1996. Green, O.H, "A Note on Spanish Humanism: Sepulveda and his Translation of Aristotle Politics". *Hispanic Review VII,* 1940, pp. 339-342. López Rueda, José, "Helenistas españoles del s XVI", *Hispanic Review*. Madrid, 1973, pp. 372-374. Rodríguez Peregrina, E., "Juan Ginés de Sepulveda y sus traducciones comentadas de los filósofos griegos". *Estudios de Filología latina,* IV. 1984, pp. 235-246. También de Rodríguez Peregrina, E., "El aristotelismo a ultranza de Juan Ginés de Sepúlveda en su *Democrates Primus*",

Cambridge, la Sorbona, Salamanca y Cuba que proponen la tesis que aquí presento. Este material será donado a la Biblioteca de la Universidad Panamericana al momento en el que concluya la publicación de esta investigación.

Ahora bien, presento aquí al lector los avances de los nuevos documentos y hallazgos en torno al aristotelismo novohispano para después entrar en el capítulo segundo al análisis de los textos.

Al día de hoy se han detectado nuevos hallazgos y documentos: partiendo de la tesis de Schmitt de que no puede oponerse el aristotelismo medieval al aristotelismo del humanismo italiano renacentista, y de que hay una interacción soslayada entre humanismo y métodos escolásticos en el renacimiento, me pareció prioritario rastrear en qué textos estudiaron a Aristóteles los novohispanos y cuál era el valor filosófico de dichas ediciones[290].

Siguiendo las ediciones originales de las obras de Alonso de la Veracruz y de otros autores de la época, aparecen mencionadas prioritariamente las traducciones de Ioannes Argyropolus y Francisco Vatablo. Estos traductores utilizaron las obras directas en griego de Aristóteles. Se caracterizan por

---

Actas del IV Simposio "Los humanistas españoles y el humanismo europeo", Murcia, 1990. Grant, Edward, "Ways to Interpret the Terms «Aristotelian and Aristotelianism»" in *Medieval Renaissance, National Philosophy en History of Science*, 25, 1986. Y el repertorio de antecedents a lo novohispano que trataron: Lohr, Charles. H. *Commentateurs d´Aritote au Moyen Age Latin*, París 1988. Nederman Gary J. "The meaning of «Aristotelianism» in Medieval Moral and Political Thought" *The Journal of History of Ideas.* University of Pensilvania Press y Schmitt CH. B., *A Critical Survey and Bibliography of Studies on Renaissance Aristotelianism*. Padua 1971. Autoridades relevantes contemporáneas que han apoyado nuestra interpretación y rastreo temático y argumentativo han sido: Bodeus, Richard, *The Political Dimensions of Aristotle´s Ethics*. Trad Garret J. E. Albany 1993. Nederman, C. J, "The Puzzle of the Political Animal: Nature and Artifice in Aristotle´s Political Theory", *Review of Politics,* 56, 1994, pp. 283-304. Nederman, C. J., "Nature, Ethics and the Doctrine of the Habitus: Aristotelian Moral Psychology in the Twelfth Century". *Traditio*, 45 1989-1990. O Neill J. Charles, "Aristotele´s Natural Slave Reexamined" *New Escolasticism* XXVII, 1953, pp. 247-279. Rifkin, Lester H., "Aristotle on Equality" *Journal of the History of Ideas* XIV, 1953.

[290] Actualmente, la facultad de filosofía de la Universidad Panamericana cuenta con textos de Aristóteles traducidos por dos de los más grandes traductores humanistas del siglo XV. Vatablo, Francisco, *Comentario al tratado de Generación y Corrupción de Aristóteles, Libro I y II,* impr. Theobaldum Paganum, 1559; y Argyropolus, Joannes, Ioannis Byzantij, *Comentario al libro X de la Ética Nicomaquea de Aristóteles*, impr. Iacobi Fabri, 1535.

el nuevo método de abordarlo: contextualizando en la historia y privilegiando la Ética del Estagirita. Hay que rastrear con sumo cuidado la contribución de estos autores por el que los novohispanos conocieron a Aristóteles pues las disputas del siglo XVI sobre técnicas de traducción en relación con la Biblia oscurecen la verdad de su trabajo. Por ejemplo, en la edición de las obras de Aristóteles en Venecia 1550 – 1552, Marco degli Oddi da una lista de los traductores contemporáneos válidos en el siglo XVI y excluye a Argyropolus; pero ello se debió a que el griego radicado en Italia usaba la técnica de la paráfrasis cuando no encontraba exactitud entre la lengua griega y la latina y no a que no usase los textos vernáculos o los desvirtuase.[291] Por esa misma razón, la gran traducción de Ginés de Sepúlveda sobre *La Política* de Aristóteles no fue tan popular en el ámbito filosófico. Ginés traducía libremente y en ocasiones subordinaba el texto a la elegancia literaria, pero nadie ha puesto en tela de juicio que es un gran traductor de Aristóteles. También hay que cuidar las valoraciones que se hacen de Vatablo; además de ser un gran traductor humanista del *Corpus* tuvo el problema en España de haberse visto involucrado en el proceso inquisitorial de fray Luis de León[292] en el que un inquisidor quiso confundir al humanista español diciéndole que él tenía relación con la traducción hebrea de los libros sagrados del judío Vatablo, hecho por demás equívoco. También, cabe decir que Vatablo sostuvo una disputa con Ginés sobre traducciones, esta disputa eclipsó el valor de sus propias traducciones.

Argyropolus era tomado en el siglo XVI como humanista modelo, tuvo el mérito de traducir a Aristóteles no sólo en la Ética como Leonardo Bruni sino en sus obras naturalistas y de *Lógica*. Ginés de Sepúlveda lo admiraba y decía que era un parteaguas en cuanto a los traductores de Aristóteles. Argyropolus fue la autoridad ciega en el texto de Aristóteles durante el siglo XVI, lo usaron también Lefèvre d'Étaples y Vatablo para sus textos, era un traductor sensato que supo utilizar en el renacimiento las técnicas nuevas a la vez que mantenía alguna de la terminología medieval para evitar la disputa humanismo-filosofía. Él y Vatablo fueron humanistas presentes en

[291] Los humanistas van en contra de la traducción medieval de palabra por palabra, la consideran innecesaria. Ellos traducen con el sentido completo de cada frase u oración.

[292] Cfr. Aubrey, F. G. B. *Luis de León, Un estudio del renacimiento español;* Araluce, Barcelona 1923.

el estudio de Aristóteles en América. Vatablo es el gran intérprete de Aristóteles en el siglo XVII y XVIII con los jesuitas criollos. El problema de las traducciones medievales de Aristóteles frente a las del griego en el renacimiento se ve con claridad desde por cómo titulaban cada tratado. El mero modo de titular las obras, prueba el afán humanista, conciliador y filosófico del renacentista Vatablo, por ejemplo, titula su traducción aristotélica *De generatione et Corruptione*. Este tratado se traducía en el medioevo así porque la traducción medieval del griego era siempre literal, palabra por palabra. En cambio, los humanistas renacentistas, titulaban al tratado *De Ortu et Interitu*. Vatablo mantiene la vieja nominación haciendo cambios a la traducción sin excluir plenamente la denominación filosófica. El humanismo radical, en cambio, tradujo con tal énfasis literario que a veces se perdió el sentido filosófico del texto a pesar de contar con mejores textos griegos y mayor completud del *Corpus*. Este avance en la comprensión marca una diferencia importante frente al aristotelismo-tomista que no separaba en su texto lo que era del griego y lo que era de Tomás. A su vez, Tomás tampoco presentó así sus comentarios. Para entender la importancia de Vatablo en este punto conviene saber que Domingo de Báñez preparó en 1585 en Salamanca el *Comentaria duos libros Generatione et Corruptione* basándose en una traducción medieval; en cambio, los comentadores jesuitas de tradición aristotélico-renacentista de Coimbra en 1633 usaban el *Ortu et Interitu* de Vatablo, pero titulándolo *De Generatione et Corruptione* como se hizo en la Nueva España; el texto original se encuentra hoy en la Biblioteca de la Universidad Panamericana. Los jesuitas salvaron el escollo de la disputa entre lo viejo y lo nuevo a través de la conciliación en las traducciones, pero introdujeron al verdadero Aristóteles.[293] La clave de este tratado durante la época que hablamos es la traducción de Vatablo que se encuentra en el Index Averelienses, catálogo de la British Library y que la Biblioteque Nationale de París tiene la edición de 1519.

En cambio, los textos de Argyropolus se incorporaban por lo general en el siglo XVI al principio de los comentarios medievales, es decir, antes del comentario medieval de Tomás o de algún otro autor medieval; se anteponía primero el pasaje de Aristóteles, de tal modo que, se leía primero la

[293] Cfr. Schmitt p. 87.

traducción del griego en latín –ésta plenamente aristotélica– y abajo se ponía el comentario de algún autor de corte medieval, principalmente Tomás de Aquino o algún autor aristotélico tomista del siglo XVI, por ejemplo, el de Soto. El peculiar estilo que se fue operando mediante la lectura de textos consistió en colocar arriba la filosofía aristotélica y abajo la filosofía aristotélico-tomista o aristotélico-escolástica o neoscolástica, es decir, de algún comentador del hoy llamado siglo de oro español. Es indudable que los autores novohispanos tienen cierta contaminación neoplatónica que les llegó a través del texto Del libro de las causas que se atribuía a Aristóteles entonces y que se incorporó al comentario medieval; sin embargo, también es indudable que conocían el aristotelismo más de lo que se pudo conocer antes del siglo XVI gracias a la traducción y estructura señalada; empero, nuestros académicos hacen un comentario más libre que los europeos, aunque el uso de ediciones era el mismo.

Cabe aclarar que en la Europa renacentista el aristotelismo académico y universitario se leía siempre en latín, son menos los casos de traductores directos del griego y de las cátedras en griego; éstas eran exclusivas a un reducido número de especialistas. En contraparte, todos los foros académicos, cortesanos y religiosos, usaban a Aristóteles. Schmitt nos dice que, de acuerdo a las investigaciones de Lubienietsky, se ha demostrado que aún Copérnico y Tycho leían a Aristóteles.

En el caso novohispano, autores como Bruno Rech, Elías Trabulse, Pagden y L. Hanke sugieren que hubo una lectura directa del aristotelismo en Nueva España.

Entre los novohispanos aristotélicos están evidentemente aquellos de la corona y la universidad que simpatizaban con humanistas italianos formados como Ginés de Sepúlveda que, aunque no vino a América y el impacto de su obra *Democrates alter* no cruzó a América pues Bartolomé de las Casas *literalmente* boicoteó el tratado logrando que quedase en la obscuridad hasta el siglo XVIII, sus ideas sí lograron quedarse en los discursos políticos y sobre todo *de facto* en la mentalidad regia y en las legislaciones; pero además, hubieron *scholars* que continuaron esa línea de investigación de *La Política* adecuándola al discurso de canonistas contemporáneos que defendían la guerra contra los infieles.

Otros académicos novohispanos, estudiaban las obras de Aristóteles directamente en la estructura que hemos señalado y que coincide con la tesis de Schmitt, autores como fray Juan de Alanza con sus *Disputaciones aristotélicas,* Diego Basalenque en sus comentarios a la *Physica* y a los *Segundos Analíticos*, Pedro de Celis que pretendía conciliar a Platón con Aristóteles, y un tal padre Ildefonso o Alfonso, que comentó la *Generacion y Corrupción,* texto que nos podría ayudar a probar la influencia de Vatablo.

El número de aristotélicos en el siglo XVII y XVIII es mucho mayor; los jesuitas criollos mexicanos, además, ya lo leen en griego a pesar de que sus obras todavía se escribían en latín.

Mauricio Beuchot, que como venimos diciendo es quien ha documentado la influencia de Aristóteles[294] desde la perspectiva del currículo de la Universidad, menciona como lectores del griego a fray Juan de Rueda (1689), Pedro de Celis –quien junto con Gabriel Márquez en España intentaban conciliar a Platón y Aristóteles– Diego Rodríguez (profesor de astronomía de Sigüenza y Góngora que refuta las ideas ilustradas mediante argumentaciones aristotélicas) y Alfonso Guerrero, jesuita naturalista aristotélico.

En el siglo XVI hay resultados sorprendentes de Alonso de la Veracruz respecto de sus *Investigaciones del tratado del alma,* también se ve cierto aristotelismo renacentista en su *Physica speculatio, Dialectica resolutio, Recognitio summularum,* además de que el autor más citado del *Speculum coniugiorum*, es Aristóteles.

Como bien ha señalado Francis Borgia Steck en *Education in Spanish North America during the Sixteenth Century,* estos autores toman la lógica de Aristóteles, la *Metafísica* de Aquino, y el enfoque moral, social y económico del Estagirita, adaptándolo a la teología y las necesidades de su tiempo.

Alonso es un heterodoxo, sigue una estructura netamente medieval en su argumentación; en las cuestiones de teología es marcadamente tomista, pero tiene una incorporación moderada, muy benéfica, del nominalismo que le permite ocuparse de la circunstancia y problemas de su tiempo. Tenía

[294] Beuchot, Mauricio, *"La filosofía en México*, siglo XVII", *Revista de Hispanismo Filosófico.* Vol. 1. n. 1, México, 1996, pp. 11-23.

como objetivo estudiar las nuevas técnicas de la ciencia y comentar sobre ellas a la luz del pensamiento aristotélico[295].

Es indudable que Alonso incorporó una lógica que pretendía no ser exclusivamente modal sino con una ampliación temporal para incluír la variabilidad en sus predicaciones; acorde en el razonamiento práctico de Aristóteles y con las contribuciones del nominalismo de su tiempo, Alonso quita el principio de autoridad prefieriendo el criterio de los sentidos, de los pueblos originarios, de la tradición. Su adecuado sentido aristotélico de la *Física* hace que Francis Borgia Steck yerre en su interpretación sobre Alonso. Nos dice Steck: *The title of this work (Physica Speculatio) is misleading; serial scholastic physics does not deal primary with empirical investigations but is rather metaphysical in its scope and approach.* En realidad, la palabra *especulación* no es aristotélica sino medieval, pero si uno lee el escrito, Alonso comienza por decir que el *Tratado del Alma* es parte de la filosofía natural y no de la metafísica, verdad asentada tanto por Aristóteles como por Tomás de Aquino. Es decir, Alonso se mueve en el adecuado sentido aristotélico aunque Steck se haya confundido por esta ambigüedad terminológica y el título a su obra física le parezca confuso; y lo titula *Speculatio*, porque en efecto, la física es una ciencia y en este sentido especula, pero desde crietrios aristotélicos el saber de cada ciencia es según el género-sujeto que analiza, y en el caso de los seres físicos cuyo principio está en ellos mismos, no cabe una especulación formal y necesaria de ellos debido a que son seres contingentes que incluyen la materia, es decir, que incluyen al movimiento en su propio ser, por lo que el punto de partida de su conocimiento tiene que estar en la observación empírica.

Además de esta aclaración, la relación alonsina con el peculiar humanismo español que hemos ido desentrañando lo creció en tolerancia y apertura en las ramas del saber influyendo sus escritos en textos de muy diversa temática de sus contemporáneos, por ejemplo, influyó en el *Manual*

[295] Actualmente se desarrolla una investigación doctoral sobre la labor científica de De la Veracruz quien, conjuntamente con Rada y Urdaneta, con Dieg García de Palacios quienes analizaron el cielo astronómico y las corrientes marítimas americanas para mejorar las técnicas de la navegación. Se requiere analizar las aportaciones del marino, el filósofo, el matemático e incluso el militar para establecer los avances científicos de la época. Cfr. Garnier. Juan Mario,

de la perfecta casada de Fray Luis de León (1583), obra que está permeada de la filosofía del *Speculum Coniugiorum* de De la Veracruz.

Respecto de Bartolomé de las Casas, Lewis Hanke[296] ha probado las argumentaciones aristotélicas del dominico pese a que contiene errores de interpretación como demostró O´Gorman y lo veremos en la tercera parte de esta obra; pero ha sido fundamentalmente Pagden[297] quien encuentra argumentos asépticos en el aristotelismo del siglo XVI. Pagden ha probado la relación entre el aristotelismo de Ginés de Sepúlveda y las refutaciones lascasianas elaboradas también al modo aristotélico, comenta la traducción a la *Política* de Ginés de Sepúlveda y sostiene que *el Demócrates secundus* es casi una glosa de la *Política* de Aristóteles.[298]

Con Bartolomé de las Casas, en cambio, el *aristotelismo diferenciado* que sostengo llega a su culmen en el XVI. En la famosa *Apología* que sostuvo contra Sepúlveda se encuentran dos modos de interpretar al griego.[299] Las Casas llevó la querella argumentando desde todas las obras del Estagirita, así mismo, todos sus escritos están permeados de argumentos aristotélicos, en especial, la *Apologética Historia Sumaria,* que es otra glosa de la política de Aristóteles, aunque ésta desde el análisis etnológico cultural del indio con una metodología comparativa entre la cultura náhuatl y la grecolatina. Si Ginés sostuvo en la disputa de Valladolid (1550 – 1551) que había causas justa de guerra contra los naturales basándose en que la *Política* de Aristóteles cuando decía que *hay hombres que por naturaleza nacen para obedecer y otros que por naturaleza nacen para mandar,* Las Casas demuestra con categorías aristotélicas que las insuficiencias de orden psicológico, que según Aristóteles se captan como cualidades del alma, deben hacerse patentes en cuerpos robustos, con ausencia de leyes, con pobreza moral y con tórrida climatología. *Apologética* es la prueba de facto, a la luz de la

[296] Hanke, Lewis, *Aristotle and the American Indians: A Study in Race Prejudice in the Modern World*, Indiana University Press, 1970.

[297] Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 23-26.

[298] Cfr. En Coroleu, Alejandro, *The fortuna of Juan Ginés de Sepulveda´s translations of Aristotle and of Alexander of Aphrodiseas*.

[299] Cfr. Ohanna, Natalio, *Ambivalencias en los discursos de apropiación del otro. Sobre la mansedumbre en el Diario de Colón y en la Brevísima de las Casas*, Mc Gill University, Vol 1. No.1, 2006.

Política de Aristóteles, de que el indio y su entorno, no responden a ese tipo y modelo anatómico, cultural y climático. El indio americano lejos de ser robusto en su anatomía como exigía *La Política* del esclavo corpulento era anatómicamente frágil tanto en peso como en estatura; además tenía leyes, artes, técnicas, sistema de gobierno y religión. En cambio, la *Apologética Historia Sumaria* prueba que el clima, la anatomía, los cielos y la cultura de las indias occidentales son prueba de civilización.

Hay una carta en la que Las Casas hace presente a Aristóteles en sus escritos; al inicio de su estancia en Barcelona en 1519, Las Casas se dirige a Carlos V quien presidía el Consejo de Indias y en el cual Juan de Quevedo, Obispo, justificaba la esclavitud amparándose en Aristóteles. Para refutarlo, Las Casas toma de Aristóteles la igualdad de la definición de hombre dada en la *Ética,* uniéndola al concepto lógico de la *ousia* triunfando en el debate teórico de Valladolid con el argumento de la universalidad de la definición, para después salvar el escollo práctico recuperando las sentencias de la obra *Tópicos* donde el Estagirita sostiene que las convicciones de los individuos tienen sus raíces en las creencias, en las prácticas, y en la autoridad de la comunidad, y se manifestarán a través de ellas.

Las Casas refuta al aristotélico Ginés desde pasajes aristotélicos no exclusivos de la *Política*. Así, *tomando los criterios propuestos por Aristóteles como medidas de civilización, compara la cultura inca y la azteca con la griega y la romana*.[300] Las Casas comparte con Aristóteles la noción de bien común en lo político, de lo común en las convicciones de los pueblos y de la definición como la expresión universal de la esencia en el terreno epistemológico; además, recurre a la *Retórica* poniendo énfasis en una lógica abierta al ámbito prudencial.

Mostrada la injerencia de Aristóteles con la autoridad especialistas contemporáneos, no queda en este apartado más que presentar el rastreo de los argumentos filosóficos clave al interior del aristotelismo novohispano (siglo XVI).[301] Pero, antes de comenzar esa reflexión basándome en las fuentes,

---

[300] Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Alianza, Madrid, 1997. pp. 21-38.

[301] El primer autor en señalar el aristotelismo novohispano fue quizás Charles Jourdain en *L´influence Aristote et de ses interprètes sur la découverte du noveau munde* (París 1861). Pero a decir verdad, el primer filósofo que metió a Aristóteles como explicación del *Orbe Indiano* fue John Ma-

hay que definir qué se entiende por *aristotelismo diferenciado* para establecer qué es lo que buscamos probar con la selección de argumentos.

El *aristotelismo diferenciado* es el aristotelismo novohispano transformado por el humanismo renacentista, incorporando los nuevos avances científicos, técnicos y metodológicos en el siglo XVI; en la vía teológica y causal, mantiene similitud casi absoluta con el tomismo medieval, e incorpora la Lógica y la Ética del Estagirita. En la forma del discurso y en su argumentación es medieval, pero, en los contenidos de su argumentación, tuvo como punto de partida una transformación al interior de la segunda escolástica salmantina. Este tipo de aristotelismo no se identifica con el escolático de la escuela salmantina por dos razones: primero, porque su experiencia con el nuevo mundo, le exigió respuestas concretas y de contexto tanto en lo material como en lo social, su enfrentamiento con una realidad inédita produjo transformaciones en el pensamiento recibido y en la trasmición posterior de sus interpretaciones y propuestas. Segundo, por la necesidad de argumentar cara a *la via nova,* fuese ésta sepulvediense o frente a las corrientes erasmistas o luteranas, este tipo de *aristotelismo diferenciado* es explícitamente distinto al de Tomás de Aquino porque ya no tiene planteamientos objetivos o generales, trata de los problemas concretos de la nueva realidad, aunque es similar al escolástico en cuanto a su estructuración metódica.

Enuncio a continuación las vías relevantes de los textos de Aristóteles tanto en las crónicas como en las fuentes novohispanas que he confrontado mediante una metodología intertextual: 1.– La definición antropológica del indio que se sustenta mediante el tratado *De Caelo;* la astrología sublunar y supralunar de la *Física*; el tema de la proporción y el término medio de la *Ética a Nicómaco;* el afán por desarrollar el tema de la autonomía del Indio y su posibilidad de autogobierno desde la *Ética a Nicómaco*, L. 8; un seguimiento completo de la *Política* de Aristóteles para refutar la teoría de la esclavitud del *indio (1328 b-1331 a)* uniendo argumentos con *Ética Nicomaquea* donde se dice que todo arte, incluso el manual, es hábito

yor o Maior, nominalista escocés del siglo XVI, quien fue el primero en justificar la guerra contra los indios amparado en Aristóteles. cfr. Rovira Gaspar, Ma. Del Carmen, *Francisco de Vitoria: el poder y el hombre.* Porrúa, México, 2000, p. 37.

operativo, refutando con esto los argumentos de la inferioridad intelectual del indio; el relacionar la discusión de la servidumbre natural en el terreno psicológico del *thymos* de la *Política* uniéndolo con la definición del hombre a la luz de la *ousía.* Otro punto determinante en las discusiones y argumentaciones americanas estaba en partir de la teoría de la autoridad política con el supuesto relativista de las costumbres de las comunidades. El énfasis en el comportamiento natural humano con *Política III;* el concepto de la posesión legítima como un derecho por naturaleza de la *Política. (1328b)*; el argumento de la infancia y la educación dominante del amo sobre el esclavo; el tema de la similitud entre el niño, el indio y la mujer de *Política I;* los argumentos hiperbólicos respecto de la racionalidad práctica llevándolos al terreno de la cultura. También merece mencionarse el constante utilizar una metodología naturalista en clasificación del mundo para explicar posteriormente el fenómeno y la especie observada *(Física);* promover el análisis del lenguaje desde la óptica del *Peri Hermeneias,* así como el desarrollar argumentos con la teoría de la habituación del indio por la cultura y de la *akrasia (E. N. 7, 1145 b – 1157 a).*

TERCERA PARTE

ANÁLISIS DE LOS TEXTOS

Capítulo III
Apreciaciones del aristotelismo novohispano y la influencia del Corpus en De la Veracruz, Las Casas, Sahagún, sor Juana, Sigüenza y Góngora y Clavijero

III.1 La influencia de Analíticos Posteriores en el currículo universitario

En una investigación previa[302] sostuve la tesis de que una de las obras más relevantes de la formación filosófica fundacional de América fue *Analíticos posteriores* de Aristóteles. Es sabido que para Silvio Zavala la más relevante fue *La política* de Aristóteles[303] y sabemos también que para David Brading[304] las dos obras claves en influencia del XVI novohispano fueron *La ciudad de Dios* de san Agustín y *La política* de Aristóteles. Brading sostiene que fue precisamente el choque entre esas dos cosmovisiones lo que produjo la asincronía americana. Mi tesis es que, si en la cátedra filosófica de la Real y Pontificia Universidad de México la obra más comentada fue *Analíticos posteriores,* ésta sería, de alguna manera, la que explicaría la mentalidad intelectual de la época. Estudiar las razones por las que dicha obra fue la más leída y estudiada sería prioritario pues mostraría que la lógica aristotélica pudo haber sido usada como instrumento de poder y dominio o, por el contrario, que gracias a esa lógica se facilitó una actividad racional estructurada con coherencia que da cuenta de los fines más altos de la época. Es importante señalar que cuando Silvio Zavala sostiene que la obra filosófica más relevante de América en el XVI fue *La política* se está refiriendo a los usos, gobiernos y dominio político. Desde esa perspectiva acierta pues es evidente que la sociedad novohispana se concebía de modo jerárquico y diferenciado. Un lugar común de esa estructura estuvo en las castas y las organizaciones gremiales, también en las cofradías y las encomiendas. Si algo caracterizaba la organización social de la época eran los criterios diferenciados en las tareas y los desempeños. Los mismos hombres que conformaban el entramado social se valoraban como subordinados

[302] Aspe Armella, Virginia. *Las aporías fundamentales del período novohispano*. CONACULTA. México. 2000.

[303] Zavala, Silvio. *La filosofía política de la conquista*. FCE. México, D.F. 1993.

[304] Brading, David. Orbe indiano. FCE. México. 2000; y *Mito y profecía en la historia antigua de México*. Ed. ERA. México. 1982.

–aquellos que por raza, origen y condición laboral eran inferiores y pertenecían a estratos distintos a los peninsulares. La relevancia que señala Zavala es la de una concepción política subordinada[305]. En cambio, la de David Brading sugiere que la mentalidad de la época se dio por el choque entre el ideario religioso y la organización política. Sabemos que en *Civitate Dei,* Agustín relata el drama gigantesco de la historia universal divina y humana mostrando la caída del mundo antiguo y el surgimiento del cristianismo como una civilización que adviene con categorías absolutamente novedosas; con una nueva ley.

Compuesta por veintidós libros, *La ciudad de Dios* refuta en los primeros cinco aquéllos que hicieron depender el éxito romano de los dioses antiguos, probando la superioridad del monoteísmo frente al politeísmo. En los siguientes cinco demuestra la inutilidad de los dioses paganos para, en los últimos doce, explicar el origen de las dos ciudades de la historia del mundo: la celestial y la terrena. Agustín refuta allí los cultos demoníacos y politeístas para, al final, criticar a los famosos filósofos paganos y sus teorías. Si notamos el discurso de esa obra y el panorama que los primeros frailes y conquistadores encontraron al llegar a América, notaremos porqué establecieron analogía entre el politeísmo demoníaco que vivían los naturales y la obra de san Agustín. Durante esa época, Europa perdió una tercera parte de la cristiandad con las paulatinas reformas de Lutero; y estaba también la acechanza turca por el norte de Europa. Bajo este panorama surge la consolidación incipiente de España gracias a la política imperialista de los Austrias, quienes fomentaban el uso de la cruz y la espada como una reconquista espiritual mediante la política de la unidad de lengua, credo y gobierno. Todos esos sucesos fueron tierra fértil para el semillero americano: "fundar el reino de Dios en América": ésa fue la clave. El mundo antiguo indiano se interpretó así, con las mismas categorías de barbarie que la antigüedad caída en Agustín. Aunado a esto, hay que considerar a *La política* aristotélica, pues ella dio cuenta del entramado y cosmovisión que frailes, encomenderos, conquistadores y autoridades promovían.

[305] David Brading fué director del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Cambridge en Inglaterra, discípulo de Edmundo O´Gorman y un gran analista de fuentes directas novohispana como se prueba con su libro.

Pese a que las explicaciones de Zavala y Brading me parecen fundamentales, creo que el análisis de la obra filosófica más relevante del XVI tendría que surgir no sólo desde el choque de cosmovisiones que sugiere Brading –una mentalidad u orbe imaginado– ni sólo del entramado político que señala Zavala a la luz de la organización política americana– sino también desde el análisis del currículo de la Real y Pontificia Universidad de México. Hay que rastrear el origen, finalidad y estructura curricular, pues fue en la Universidad donde se dio el semillero formativo intelectual que incidió en ulteriores actitudes y decisiones del orden nuevo americano. Fue en la Universidad donde se plasmó el ideario político, jurídico, teológico, filosófico y religioso americano. La Universidad y su currículo, en mi opinión, son el dato objetivo más relevante para comprender el imaginario novohispano, sus fuerzas de poder y dominio, sus limitaciones, sus verdaderas capacidades y fortalezas, pues allí se cruzaron la razón y los problemas, los axiomas de los que partió su reflexión, y las vías y los modos posibles que tuvo el discurso de la época para desentrañarlos. Ciertamente, el análisis del currículo de la Universidad es algo técnico y preciso –menos glamoroso e inspirador– que la lectura de las grandes producciones filosóficas del XVI como *La brevísima historia de la destrucción de las Indias* de Las Casas, *La historia general de las cosas de Nueva España* de Sahagún, *Los huehuetlatolli* de De Olmos, los relatos de Motolinía o las experiencias utopistas de Vasco de Quiroga. Pero el currículo abarca la mayoría intelectual naciente, mientras que las obras como la *Apología* de Las Casas representan quizás la cúspide, pero no el promedio de la reflexión sobre la defensa de indiana. El currículo es la muestra del juicio promedio al que se llegó en América. Mientras que la filosofía lascasiana puede verse como la contribución filosófica más importante de la época, contribución que heredaría a la modernidad un incipiente antecedente de la formulación de los derechos humanos universales, el análisis del currículo muestra los valores y explica las cuestiones actitudinales, porque es formativo de la razón y su manera de pensar los problemas[306], da cuenta del desarrollo de las capacidades específicas y del modo y los medios que los hombres conocieron para desarrollar sus

[306] López De Llergo, Ana Teresa. *Introducción:* "Método transversal: una delimitación conceptual". En *Familia: Una Jornada sobre su naturaleza, derechos y responsabilidades.* Porrúa, 2006.

planteamientos. El análisis del currículo no es un ideario ni un imaginario, es simplemente la prueba fehaciente de lo que uno es capaz realmente en lo concreto, porque se es capaz de lo que se sabe y con su análisis se evitan idealizaciones de la historia, el currículo señala simplemente lo que se estudio y se potenció.

En el currículo de la Universidad, la obra más comentada y estudiada fue *Analíticos posteriores* de Aristóteles. En esta sección intentaré mostrar que esto efectivamente fue así, daré las razones que encuentro para plantear esta pregunta: ¿por qué fue *Analíticos posteriores* la obra más comentada y citada en la cátedra novohispana del XVI? Y daré razones por las que la obra fue el eje de la cátedra filosófica mexicana, para exponer, finalmente, las consecuencias de su influencia.

Una revisión pormenorizada de la *Bibliografía filosófica mexicana* de Emeterio Valverde Téllez nos muestra que durante el siglo XVI y XVII la obra más estudiada y contemplada en el currículo de las asignaturas fue *Analíticos posteriores*. ¿Por qué ocurrió esto? La respuesta tiene que ver con el origen de la Universidad, con su visión y con la estructura de su currículo. El compendio de Emeterio Valverde Téllez[307], los documentos de los estudios de García Icazbalceta[308] y las publicaciones mas recientes de Mauricio Beuchot[309], muestran reiteradamente que el uso y la importancia de esa obra en la Real y Pontificia Universidad de México fue crucial; por ejemplo, Valverde Téllez nos presenta las obras publicadas de Fray Alonso de la Veracruz, diciendo: *Recognitio Summularum,* es un texto de 1554, que consta de de ochenta y ocho hojas, utilizado para la cátedra de Sagrada Teología que se divide en tres partes: I. Tópicos, dialéctica y refutaciones sofísticas; II. Teología. Suma de Pedro Hispano y III. *Dialéctica Resolutio*, en donde estudiaban las formas perfectas del silogismo. Se trataba pues de la demostración necesaria, con base en lo primo y per se, cuyo eje estaba en la inferencia deductiva enlazada por el término medio como garantía esencial del razonamiento.

---

[307] Valverde Téllez. *Bibliografía filosófica mexicana.* Tomo I. Colegio de Michoacán. Ed. Facsimilar. 1989.

[308] García Icazbalceta, Joaquín. *Bibliografía mexicana del siglo XVI.* UNAM. México. 1954.

[309] Beuchot, Mauricio. *Historia de la filosofía en el México colonial.* Herder. Barcelona. 1996.

El análisis de la lógica aristotélica se repite en el repertorio de Valverde Téllez desde fray Alonso hasta las obras de Antonio Rubio con la publicación de *Lógica mexicana*, obra *basada en la lógica aristotélica y que se corona con Analíticos posteriores.* No entraré al análisis de la *Lógica mexicana* de Rubio porque esa obra merece un tratado aparte con traducción y especialidad lógica, pero quizás sea el texto más relevante producido en la colonia. Se documenta también que el doctor Francisco Hernández, cuyo interés sabemos que estaba en las obras naturalistas de Aristóteles, había estudiado en las famosas *Summulas* de Francisco de Toledo, discípulo de Domingo de Soto, allá en Salamanca, pero que venido a México había publicado con este título una obra que resultó muy popular y que todos los estudiantes de artes leían. Se trataba del análisis y procedimiento del silogismo demostrativo de *Analíticos posteriores*. Lo mismo nos dice Joaquín García Icazbalceta en su *Bibliografía mexicana del siglo XVI*: *Dialecticam Aristotelis per magistrum Franciscum Toletum Sacerdotem*. 1578.

La llegada de los jesuitas al final del XVI, por ejemplo, con el padre Antonio Arias, primer profesor de la compañía de Jesús, muestra que pese al interés jesuita por las obras naturales y físicas de Aristóteles que inspiraron a oratorianos y estudiantes todos del colegio en Tepozotlán, habían pasado también por el entrenamiento silogístico. Nadie escapó a esta influencia; de hecho, el silogismo demostrativo y sus diversas formalidades fueron la introducción fundamental a cualquier asignatura y currículo de las facultades.

¿Cómo fue esto? Analicemos primero la Real Cédula que dio origen a la Universidad y que dio constancia notarial, estando presente el virrey don Luis de Velasco[310].

> *Se menciona el deseo de Carlos V y la mediación del virrey Antonio de Mendoza de "fundarse un estudio o Universidad de todas ciencias donde los naturales y los hijos de españoles fuesen industriados en las cosas de nuestra sancta fe catolica y en las demas facultades y las concediésemos los privilegios y franquezas*

[310] Cfr. Paleografía de la cédula real sobre la fundación de la Universidad. Cédula Real sobre la fundación del estudio. Septiembre. 1551. Edición facsimilar del Instituto de Investigaciones Estéticas. UNAM.

> *y libertades que así tiene el estudio e Universidad de la ciudad de Salamanca con las limitaciones que fuésemos servidos*[311].

De esta cédula podemos extraer algunas características que merecen ser mencionadas: se trata en primer lugar de la fundación de una universidad real y pontificia. No todas las universidades medievales se fundaron así. Las Partidas de Alfonso X, el Sabio, durante el siglo XIII mencionan tres tipos de universidades: las pontificias, las reales y las reales y pontificias como había de ser la de Nueva España. En las universidades pontificias el interés era misional; en cambio, las universidades reales, habían enfatizado desde su origen el primado jurídico. No debemos sin embargo separar excesivamente este ámbito fundacional pues hemos de recordar que el poder político y religioso estaban aun mezclados en la fundación de las universidades medievales, pero sí obedecían a un distinto origen con una finalidad específica.

La Real y Pontificia Universidad nuestra surgió desde estas prerrogativas bajo estatutos iguales a las universidades medievales, pero con una circunstancia diversa pues el siglo XVI es el surgimiento incipiente de la formación de los Estados y de la separación entre el poder papal y el político. Asimismo, es de tener en cuenta que la Real y Pontificia Universidad surge en América con dos focos de poder intercalados, el religioso y el virreinal, poderes que chocarán con frecuencia y que darán cuenta de la imposición de políticas ajenas al claustro. Así, había oidores externos de las audiencias, nombramientos de puestos en cátedras, otorgamiento de títulos y componendas ocasionales para las oposiciones, todo esto, bajaba el nivel académico de la universidad, pero también fue el acicate que hizo que se consolidara su autonomía. En cuanto al currículo, no hay noticias de que haya habido intervensionismo alguno, bastaba con la garantía de su procedencia pontificia, ello marcaba el ideario curricular desde su fundación pues como dice la cédula, se fundo para que *todos fuesen industriados en las cosas de nuestra sancta fe católica.* Se trató de una Universidad que no sólo surgió con el mismo ideario y estatutos que la medieval de Salamanca, sino que promovió como fin del saber a la religión católica. Por ello, el currículo

[311] AGN (Archivo General de la Nación). Real Cédula que dio origen a la Universidad y que dio constancia notarial de ella estando presente el virrey don Luis de Velasco.

estaba estructurado al modo en que la lógica aristotélica se subordinaba en Tomás de Aquino a la teología, insistía De Aquino, la filosofía es la sierva de la teología, *ancilla theologiae*. La lógica era pues un preámbulo metodológico para cuestiones teológicas, he allí su importancia curricular. Pero la cédula también menciona para quiénes se fundó la Universidad, para los naturales e hijos de españoles. La Universidad surgió con un ideario multiculturalista y pluriétnico; qué tanto se haya llevado esto a cabo en la práctica sería motivo de otro estudio, por lo pronto, el ideario ya la enaltece y tendrá repercusiones importantes.

Existe otra paleografía, además de la cédula real, que da constancia notarial de la inauguración de los cursos de la Universidad. Ella da muestra de que el 5 de junio de 1553 fray Pedro de Peña, prior de Santo Domingo, leyó la primera cátedra de Prima Teología. Se trató de *la II-IIae* de Tomás de Aquino –no olvidemos la influencia de esta parte de la *Summa* en América, la cuestión 10 fue el texto más comentado de filosofía política desde el XVI hasta el XVIII– pero algo pasó con el magíster de Peña pues en julio del mismo año hay constancia notarial de que la cátedra le fue otorgada a fray Alonso de la Veracruz, del que se documenta que fue graduado súbitamente como maestro el 21 de julio para que pudiese impartirla.

Detengámosnos en la rapidez con que se otorga el título de maestro a fray Alonso: existe el informe del rector Marcelino de Solís y Haro[312] que señala que a De la Veracruz lo tuvieron que graduar como maestro en artes (Filosofía), el 2 de julio de 1553, pues sólo era bachiller de Salamanca (estudios de licenciatura). Se le dio la cátedra Prima de Sagrada Escritura y también la cátedra de Santo Tomás con *todas las preminencias de cátedra de Prima Teología perpetua*. No cuestionaré el precoz nombramiento pues la obra de fray Alonso habla por sí sola de su capacidad intelectual y teológica, pero el dato nos hace corroborar una práctica que en su tiempo fue necesaria, aunque no siempre correcta. Aunque es obvio que el genio alonsino fue precoz y único, se documentan también nombramientos de otros autores a los que daban títulos de maestros en Teología cuando sólo eran bachilleres en artes en la Universidad de París; tal fue el caso de Juan Negrete, documentado en

[312] Que hizo la primera edición de los Estatutos de la Real y Pontificia Universidad de México en 1668. UNAM. IIE. Imprenta Universitaria. México. MCMXL (1940), p. 13.

el acta. El citado informe dice que la cátedra de Santo Tomás no se leyó después de que la impartió fray Alonso hasta 1618, año en que se le dio a fray Luis Vallejo de la orden de Santo Domingo por mandato del Exmo. Márquez Guadalcázar[313]; note el lector las repercusiones intelectuales por esta ausencia de cátedra. Hay testimonios de que la práctica de otorgar títulos sin haber cumplido con el currículo fue frecuente. Uno de los informes dice que *suplicaba a su Señoría ilustrísima que dicho señor Virrey los obiese por nuevamente incorporados de Doctores de esta Universidad para gozar la nueva merced que su majestad había hecho a la dicha Universidad a que ellos se graduasen*[314].

En efecto, se dejaba gozar de todos los privilegios y excepciones que gozaban los doctores de las demás universidades y reinos de España, en especial de la de Salamanca[315] por el decreto de Paulo V (1555) pero se caía en reglas excepcionales frecuentes debido a las necesidades.

Los estatutos de la Real y Pontificia de México fueron los de Salamanca: de ella surgían las regulaciones curriculares, lo que se había de leer en las facultades de Cánones y Leyes, Teología, Artes, Retórica y Gramática. También se establecía la metodología a través de disputaciones, repeticiones y conclusiones en los puntos de los Estatutos[316]. En el título 13 c 1 de ellos se regulaba el tiempo curricular de la facultad de Artes o Filosofía, esto nos introduce en la estructura curricular:

Para ser graduado por suficiencia en Artes había que cursar no menos de dos años en la facultad y ser examinado por tres profesores nombrados por el rector; dos maestros en Artes y un doctor en Teología o Medicina. Se establecía quiénes debían formular las preguntas y el género de las mismas: tres en Summulas, tres en lógica y tres en filosofía. Note el lector la preponderancia del área lógica que abarcaba los tres géneros y cuyo eje era la lógica aristotélica deductiva o una combinación entre ésta y algunas Sentencias. El currículo era tan prefijado que los estatutos señalaban que cada profesor

[313] Este dato notarizado, dicho como de paso, me parece que afecta especialmente la cuestión curricular.
[314] Cèdula Real. Primer curso. p. 14.
[315] Cèdula Real. Primer curso. p. 10
[316] Puntos 13 al 15.

debía hacer preguntas distintas, por ejemplo, regulaba que siempre había de incluirse una pregunta de física.[317]

Se habían creado seis cátedras: Teología, Sagradas Escrituras, Cánones, Leyes, Artes, Retórica y Gramática. Estas cátedras no correspondían en número y género a las facultades pero se impartían en mayor o menor parte en todas ellas, por lo que estamos frente la vieja aplicación de lo que hoy denominamos método transversal curricular de Foucault y Derridá, método popular que incide en las áreas interdisciplinares y actitudinales del currículo como son las cuestiones cívicas, morales, de derechos, creencias y familia[318].

El método incidía en el área teológica, médica y jurídica porque el currículo se especializaba a partir de ciertas fortalezas comunes y de una metodología básica. En realidad, las cátedras mencionadas eran las asignaturas de la facultad de Artes que comprendía tanto la filosofía como la lógica, pero en ese entonces, la filosofía estaba compuesta por matemáticas, astronomía, ciencias naturales, medicina, teología natural o metafísica y lógica. Todos los estudiantes de la Universidad tenían que ver con esa formación pues en el área de la lógica se abarcaba la gramática, que eran el latín y la lectura de los autores clásicos latinos; la retórica, que trataba de la estructura del razonamiento y la persuasión, y la dialéctica, que trataba de las reglas del silogismo. Esto implica que no podemos interpretar el currículo de la Real y Pontificia analogándolo al currículo actual de la Universidad. Para aquéllos estudiantes y maestros, el Derecho canónico y su facultad no eran lo que hoy entendemos por derecho canónico y una facultad de derecho, se trataba de un orden teológico-jurídico que abarcaba tanto la jurisprudencia –ética y jurídica actuales – como la lógica y la teología[319]. Ciertamente el currículo además de ser transversal tenía intromisiones exógenas, a pesar de ellas el currículo garantizaba líneas permanentes en la formación y mentalidad. En la facultad de Artes, por ejemplo, se estudiaban las obras físicas de Aristóteles, la Retórica ciceroniana, algunos tratados selectos de

[317] Cfr. Datos generales del texto de Carreño, Alberto. *Real y Pontificia Universidad de México.* 1536-1865. UNAM. 1961. pp. 88 y ss.

[318] López De Llergo, Ana Teresa. "Método transversal: una delimitación conceptual", p. 11.

[319] Cfr. De La Plaza y Jaen, Cristóbal Bernardo, *Crónica de la real y Pontificia Universidad*. pp. 10-14.

astrología, la lengua mexicana y otomí en misales y evangelios, y la lógica especulativa, clave en la argumentación científica y como preámbulo para cuestiones de fe.

Un enfoque diverso a esta interpretación ocurriría si estudiáramos las *relecciones* de la Universidad, es decir, si en vez de enfocar el currículo, enfocásemos exclusivamente las producciones y obras de sus catedráticos. En dicho enfoque, la filosofía aparece más abierta. Las relecciones eran conferencias que impartían los catedráticos al final del curso semestral. En ellas leían su investigación y conclusiones ante el claustro. Se trataba de la defensa de las tesis que sostenían y que habían redactado a la manera final de un tratado o escrito público. En opinión del doctor Ambrosio Velasco se trataban de *escritos en acción… "paradigmas del compromiso social y político del quehacer universal de las causas más justas de nuestros pueblos y de nuestra nación"*[320].

En ellos aparecen las influencias doradas de nuestra cultura naciente: Aristóteles, Cicerón, Patrística y el humanismo renacentista de Luis Vives y Erasmo de Rótterdam. En una de ellas *proponía Vitoria desde Salamanca una revolucionaria visión del iusnaturalismo para reivindicar los derechos de los pueblos indígenas del Nuevo mundo, especialmente, del derecho de autodeterminación*[321]. Pero el tema subyacente a todo ese discurso, en mi opinión, era el resultado del currículo medieval de la Universidad de París y la de Salamanca que impactarían a la nuestra de América: toda la metodología transversal que he señalado apuntaba a la formación y desarrollo del tema eje de toda cátedra novohispana: la ley natural como principio que debe regir el ordenamiento social y político. Es decir, el desarrollo de una ética y antropología sociales, comunitarias, cuya base estaba en principios evidentes a la razón práctica que capacitaba el juicio prudencial recto de los hombres. Se trataba de una metodología transversal cuyo árido currículo –a simple vista una gimnasia mental para los liberales decimonónicos o un foro de poder y dominio colonial para la izquierda del siglo XX– formaba y

[320] Velasco, Ambrosio. Presentación del libro: *Fray Alonso de la Veracruz. Sobre el derecho de los indios y la guerra justa.* Traducción, comentarios y notas de Roberto Heredia Correa. UNAM. 2004, p. 19.

[321] Velasco, Ambrosio. Presentación del libro: *Fray Alonso de la Veracruz. Sobre el derecho de los indios y la guerra justa*, p. 8.

preparaba para enfrentar los retos morales y políticos del entorno. El tema de la ley natural en el siglo XVI fue el tema de los derechos del hombre y de la legitimidad o no del dominio político. Por él, Carlos V proclamó las leyes nuevas en 1542, y, a pesar de la contracédula de 45 y de la prohibición de la relección *Sobre los diezmos* de De la Veracruz en 1555, fray Alonso pudo formular sus *Dudas*, Las Casas su *Apología* y Bernardino de Sahagún el *Códice florentino*.

Volvamos al currículo de la Real y Pontificia: ¿por qué se daba la lógica aristotélica como preámbulo de todas las asignaturas?

Existe una interpretación sajona para contestar esta pregunta: nos dice Batia Siebzehner basada en la línea hermenéutica de Hamilton:

El modelo institucional de la Universidad hispanoamericana contribuyó a reforzar y extender en los territorios de ultramar el concepto de autoridad de la corona española. Este elemento abarcaba no sólo los elementos de poder monolítico, sino que también hacía referencia al papel de la autoridad como mediadora entre la vida cotidiana y los atributos de la salvación[322].

Cierta la segunda parte del argumento, pero falsa la primera. No se trata aquí de hacer una apología del catolicismo y menos de la colonia española en América, pero me parece simplista la valoración del currículo de la Real y Pontificia como el de instrumento de dominación colonial. La interpretación desconoce lo que regía a las universidades medievales, sus normas ciertamente producían congruencia y subordinación en los comportamientos – regulaciones, ceremonias y conocimientos impartidos – y es verdad que la clave estaba en el marco curricular, pero los contenidos del programa no estaban para reivindicar la autoridad pontificia ni imperial, sino para encuadrar la formación desde el marco de la ley natural y su desarrollo teológico filosófico, jurídico y natural. La clave estaba en la objetividad de la ley y en la jurisprudencia que de ésta emanaba.

El mérito de esta incorporación venía de la filosofía escolástica. Cabe recordar que, si ese modelo hubiese sido un instrumento de dominación para implementar la autoridad vigente, no se explicaría por qué dicho

[322] Siebzehner, Batia (Universidad Hebrea de Jerusalén). "Hacia la homogeneidad entre España y América: la creación de la Universidad de México." En *Revista de Estudios Interdisciplinarios de América latina y el Caribe.* Vol. 2 No. 2. Julio-diciembre 1991.

modelo surgió en los siglos XI al XIII cuando se fundaron las universidades medievales. En todas ellas, Oxford, Bolonia, París y Salamanca, la escolástica fue el método y contenido. Inspiradas en el modelo aristotélico desde el siglo XII, el eje estaba en premisas universales a partir de las cuales se deducían las conclusiones. Pero para los académicos de la Real y Pontifica de México, la premisa universal era respecto del *ámbito* práctico; siendo la ley natural evidente en sus principios y conclusiones, la tarea y el énfasis estuvo en un desarrollo del juicio prudencial.

Para lograrlo, al inicio, por paradójico que parezca, se fomentaba una lógica deductiva y las discusiones teóricas de la tradición silogística de Aristóteles.

Una lógica rigurosa, memorizada tediosamente, que llegaba a desarrollarse mediante el exceso de preguntas y respuestas inducidas, que enfatizaba en ocasiones más en la capacidad teórica de la memoria, en las discusiones, las disputas y los vejámenes, que en el contenido real del problema. Este exceso se debía a que la lógica se consideraba un escalón en el saber. El modelo medieval del *trivium* (gramática, lógica y retórica) y del *quadrivium* (geometría, aritmética, astronomía y música) no tuvo autonomía. En especial el *trivium* tenía al latín como instrumento de la gramática, aunque incluía la lectura de los clásicos; asimismo, la retórica involucraba una gimnasia y práctica de ejercicios, pero también buscaba la defensa y la persuasión, y la lógica buscaba no sólo argumentar necesariamente sino avanzar en la comprensión y causa de las cosas.

El fondo consistía en argumentar justificando objetivamente la verdad. Si el currículo era árido y casi un mero adiestramiento y gimnasia, ello denotaba el duro aprendizaje de todo arte, que en sus inicios al igual que el piano, es mero golpeteo y repetición mecánica, pero que al final cede a la composición de la melodía y a la producción de una partitura inédita.

La obra *Analíticos posteriores* indudablemente ocupaba el lugar cumbre de este aprendizaje. Habiendo memorizado ya las formas del silogismo de *Primeros analíticos,* estos segundos mostraban el contenido material de los razonamientos a partir de cosas que se dicen *primo* y *per se*. Uno tiende actualmente a pensar que si la ley natural humana implica la capacidad de juzgar prudencialmente el ámbito social y cultural propio a partir de unos

principios estables, evidentes y fluidos, ya no queda espacio para la demostración necesaria de *Analíticos segundos,* parecería que sus presupuestos lógicos habrían de relegarse al terreno científico y del mundo natural, pero dicha concepción es kantiana, en contraparte, para los medievales y los estudiosos de la Real y Pontificia Universidad de México, no había tal escisión entre mundo de la naturaleza y mundo de la libertad. El ser humano se concebía un ser natural a la vez que libre y racional, su condición de creatura lo subordinaba a un plan y fines prefijados por el creador y la lógica demostrativa era la coronación de la abierta y fluida, ella permitía la demostración de los principios y fines de la acción moral, principios evidentes a todo ser humano.

Seria un error de interpretación sostener que, porque estos pensadores concebían la ley natural humana como una reflexión racional del ámbito práctico, ella era relativa o arbitraria entre los distintos hombres y grupos.

Un ejemplo concreto de cómo concebían la ley natural fue el sentido de *bárbaro per se* o *simpliciter* de Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda; al respecto ambos muestran, más allá de su antagonismo, que se mantenían en la base común de la ley como marco natural de los hombres. Cabe decir con esto que lo que en realidad se enfrentó en el currículo de la Real y Pontificia fueron diversas maneras de desarrollar el tema de la ley natural. Nuestros pensadores novohispanos no escaparon a la tónica medieval, sus diferencias estuvieron según el modo en que interpretaron o desarrollaron algunas tesis de Aristóteles, pero todos se formaron en un criterio básico de la objetividad escolástica de la ley.

Debe decirse que estos hombres conocieron las obras del Estagirita vía los comentarios de Tomás de Aquino, Cayetano, Domingo de Soto y los clásicos grecolatinos que se leían en el renacimiento.

Esta precisión da cuenta de la versatilidad con que usaban los textos de Aristóteles como argumento de autoridad. También este punto da cuenta de la aplastante influencia de la obra *Analíticos posteriores*. Por un lado, era la coronación de la lógica y en consecuencia la puesta de acceso para la Metafísica y la Teología, por otro, esa lógica llevaba directamente a demostrar las cuestiones esenciales de los principios del conocimiento práctico que, pese a que no corresponden al marco teórico se formulaban

análogamente así como el prncipio general de que *el bien debe hacerse y el mal ha de evitarse,* –es decir la estabilidad de los principios y de las conclusiones de la ley natural.

Su esfuerzo facilitó el ulterior desarrollo de los derechos humanos más allá de las abismales diferencias culturales, religiosas y jurídicas entre los hombres. Como en toda globalización, el XVI novohispano tuvo como eje el tema filosófico de la ley. Si los hombres actuales desarrollamos los derechos humanos de cara a cada individuo y respecto de sus referencias subjetivas, los hombres de aquella época formularon los derechos de cara a una ley universal. Tal fue la necesidad de estudiar los contenidos materiales del silogismo demostrativo. Evidentemente, el ámbito prudencial suponía razonamientos abiertos; estos se daban en las relecciones, donde se exponían las dudas, problemas, acciones vitales y objeciones de conciencia, pero el entrenamiento había de ser cara a la verdad objetiva y universal. Este fue el método de *Analíticos posteriores*.

Como en el siglo XIII, la escolástica novohispana se desarrolló con un método y contenido plural y diversificado. ¿Qué hay de común entre la interpretación de Escoto y De Aquino en torno a Aristóteles? ¿Cómo desarrollaron en América, De la Veracruz, Sahagún y Las Casas el tema del indio, el concepto Aristotélico de *bárbaro* y la noción de ley natural como marco fundamental? Realmente, lo único que podemos decir que tuvieron idéntico fue el imaginario cristiano y la noción aristotélica de *polis*. En eso aciertan Zavala y Brading; sin embargo, todos lo desarrollaron de modos muy diversos según sus órdenes, escuelas e interpretaciones; en cambio, tuvieron en común un mismo currículo y entrenamiento lógico: los *Analíticos posteriores* de Aristóteles. Fue esa lógica especulativa, el marco común de referencia de todas las facultades y del currículo de la Real y Pontifica Universidad. En mi opinión, esta obra fue la que más incidió en las categorías racionales novohispanas, y considero que fue por eso que lo primero que los humanistas jesuitas del XVIII trataron de reformar fue el currículo universitario; escuchemos sus voces: todos criticaban a una voz la lógica especulativa de Aristóteles.

III.2 Aristóteles y Alonso de la Veracruz

a) El concepto alonsino de Alma y su raigambre aristotélica[323]

Comienzo esta tercera parte del libro dando un protagonismo especial a Alonso de la Veracruz. Los otros autores que trabajo, Bartolomé de las Casas, Bernardino de Sahagún, sor Juana, Sigüenza y Clavijero, sirven al escrito para presentar la peculiar asimilación aristotélica que se fue operando en Nueva España; empero, Alonso es un caso aparte. Académico en toda la extensión de la palabra, dejó comentarios de muchas obras de Aristóteles. Además, escribió *relectiones* sobre temas polémicos como el tratado *De Dominio* y el *De Decimis.* Resalta entre todas sus obras el *Speculum Coniugiorum,* un tratado de matrimonio de indios que cuenta con una aportación multi-cultural.

En esta sección analizo la estructura de la obra *Investigación filosófico-natural. Los libros del alma*, de Alonso de la Vera Cruz para desentrañar los motivos que tuvo al realizarla. Es indispensable retomar este tema en la filosofía de Alonso pues de él pende la interpretación que se haga del resto de los puntos que toca en sus distintos tratados lógicos.

Hagamos un poco de historia sobre las publicaciones del *corpus* alonsino que nos ocupa: en 1553 Alonso publica *Recognitio Summularum*; en 1554 aparece *Dialectica Resolutio* y en 1557 aparece la *Physica Speculatio* cuya última parte es la *Investigación filosófico-natural* de *Los libros del alma*.

La *Physica Speculatio* es la filosofía de la naturaleza de Alonso; dividida en libros según los temas de interés, cada uno de ellos se subdivide en puntos denominados *speculationes*. El Libro I trata *del cielo* y el II y III *de la generación y corrupción*; del Libro IV al Libro VIII, Alonso diserta *acerca de los meteoros* para, en los últimos tres Libros: IX, X y XI, tocar el tema que nos ocupa: *Las investigaciones acerca del alma*. Tres son los libros del alma que escribe Alonso. De ellos, contamos ya con la traducción completa de los dos primeros, realizada por Oswaldo Robles, en 1942[324]. De la tercera parte,

---

[323] Este apartado se publicó previamente en "El concepto alonsino de alma en la antropología filosófica de Alonso de la Veracruz", *Pensamiento novohispano,* 9, 2008.

[324] Discípulo de Ezequiel Chávez, Robles continuó la línea novohispana de su maestro: *Alonso de la Vera Cruz. Investigación filosófico-natural. Los Libros del alma.* Libros I y II introducción, versión y notas de Oswaldo Robles, México, Imprenta Universitaria, 1942.

carecemos de una traducción completa[325], aunque existen selecciones dispersas traducidas.

La estructura de la obra de Alonso es la siguiente: está dividida en tres grandes partes o bloques temáticos. En la primera estudia el alma de los seres vivos en general y el alma en la vida vegetativa en particular. En la segunda parte estudia el alma como acto primero del cuerpo físico que en potencia tiene vida, en general, y el alma sensitiva, en particular. Por último, en la tercera parte, Alonso estudia el alma humana en general, desarrollando en concreto el tema del conocimiento humano de las realidades sensibles, así como la relación del intelecto con la voluntad y con las potencias motrices. En esa última parte, Alonso se interesa por la naturaleza intrínseca del alma humana, su trascendencia e inmortalidad, así como su conocimiento de las realidades separadas cuando ella se separe del cuerpo.

A cada una de las partes del tratado Alonso dedica distintas *speculationes* que hacen las veces de subtemas. Así, la primera parte del tratado consta de cinco investigaciones[326], la segunda consta de ocho[327], y la tercera de once[328].

Me interesa atender a la estructura del tratado porque una lectura inicial puede traicionar al lector haciéndolo interpretar el contenido del mismo de modo errado. Por ejemplo, Oswaldo Robles lo interpretó en 1945 como un

[325] Pavel Jiménez realizó su tesis de maestría en Letras clásicas en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM sobre el Libro III del texto de Fray Alonso.

[326] L. I, 1. Sobre las tres clases de seres vivos y el género de la ciencia que los estudia. 2. Sobre si el alma es el acto primero del cuerpo físico orgánico que en potencia tiene vida. 3. Sobre si el alma tiene cinco potencias o facultades. 4. Sobre las funciones del alma vegetativa. 5. Sobre si el conocimiento del accidente llega al conocimiento de la sustancia.

[327] L. II, 1. Sobre el modo como se verifica la sensación y sobre cada sentido en particular. 2. Sobre hechiceros, brujos y adivinos. 3. Sobre los sentidos internos. 4. Sobre si el alma se encuentra toda ella en cada una de las partes del cuerpo animado. 5. Sobre si las potencias del alma se distinguen del alma misma. 6. Sobre si además de los sentidos externos o internos conviene tomar en cuenta el apetito. 7. Sobre la consideración de la pasiones del alma. 8. Sobre si hay error en los sentidos respecto a su objeto propio.

[328] L. III investigaciones: 1. Además del alma vegetal y de la sensible hay en el ser humano un alma racional. 2. EL alma como sujeto. 3. El intelecto pasivo. 4. El intelecto agente. 5 y 6. La relación entre el intelecto posible y el agente. 7. La relación del intelecto y la voluntad. 8. Sobre la inmortalidad del alma. 9. Sobre la libertad. 10. La separación de lo corpóreo por el fantasma. 11. La separación del alma y el cuerpo.

tratado de filosofía tomista[329]. Las razones que él da son válidas, aunque demasiado generales: sostiene que la escolástica fue el preámbulo racional de la teología y que por eso se seguía ese método y el contenido en la Nueva España[330], explica que el texto sigue los comentarios de Tomás de Aquino al *De Anima* de Aristóteles que realizaron Conrado Koellin, el Bruxellensis y Tomás de Vío, el cardenal Cayetano[331]. Y, por último, da una razón más precisa, cuando argumenta que Alonso seguía a su maestro Francisco de Vitoria en Salamanca oponiéndose a muchos agustinos de su orden y de su tiempo que tenían franca simpatía por el nominalismo de Ockham porque Gregorio de Rimini –general de la orden agustina– había interiorizado los textos del franciscano dando pié a que Alonso de Córdova iniciara en la Universidad de Salamanca la cátedra de Nominales[332].

Este último argumento me parece crucial. Parecería como si las *Investigaciones del alma* de fray Alonso respondieran a una pugna interna de su orden; a la lucha entre dos interpretaciones de la teoría del conocimiento de su tiempo habidas entre el grupo nominalista que rechazaba la noción de esencia como en sí de lo real, y el otro, aquél que defendía la metafísica como ciencia de lo por sí y universal y la validez del conocimiento de cuestiones universales.

Si esto es así, el tratado que me ocupa reflejaría la pugna interna entre los agustinos sobre la restauración del verdadero tomismo en el siglo XVI o la modernización nominal que ponía la fuerza de lo general en los meros conceptos y términos, pero ya no en las cosas reales.

La lectura del tratado, bajo esta perspectiva, implicaría decidirse por un Alonso de la Vera Cruz antinominalista, de clara impronta tomista. Robles da argumentos profundos para sustentar esta interpretación: dice que Alonso concibe la naturaleza humana universal que se halla en todos los individuos humanos en tanto que es naturaleza común a varios[333]. Y

---

[329] Cfr. Robles, Oswaldo, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1959. pp. 8-19.
[330] Cfr. Robles, Oswaldo, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, p. 9.
[331] Cfr. Robles, Oswaldo, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, p. 20.
[332] Cfr. Robles, Oswaldo, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, p. 21.
[333] Cfr. Robles, Oswaldo, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, p. 24.

explica que en Alonso el interés está en el *propter quid* del *esse naturae* y sólo accidentalmente en el *quia est*[334].

De esta manera lo opone a Ockham y a su comentador Gabriel Biel, este último muy citado por Alonso, para sostener que ambos niegan las especies inteligibles y sensibles al considerar que la inteligencia es incapaz de conocer los universales y al negar el conocimiento de lo en sí mismo. El nominalismo se entendería, así como la comprensión de lo universal como mero concepto.

Alonso aparecería cara a esta interpretación de Robles como un tomista de la escuela de Vitoria que enfrentaba la pérdida de la metafísica[335]. Ahora bien, mi propuesta hermenéutica es que no es esta la batalla que intenta dar la obra de Alonso pero que tampoco subyace en ella cierto nominalismo soterrado que han silenciado los defensores de la vía tomista en el tratado. Es verdad que el texto cita a Gabriel Biel, el comentador de Ockham, y que, en otras obras escritas por Alonso, toma en cuenta algunas contribuciones nominales del franciscano, pero no me parece que un análisis detenido de este texto pueda derivar en una interpretación modernizante de la teoría del conocimiento alonsina. Mi interpretación es que el texto es de indudable espíritu aristotélico, con terminología y método tomista, y que estamos frente a una obra que pretende restaurar el auténtico sentido en que debe interpretarse la teoría del conocimiento aristotélica superando dos errores de la escolástica medieval: por un lado, la vía descendente de la teoría del conocimiento del Pseudo Dionisio y Agustín de Hipona; por otro, la vía excesivamente objetivante de la gnoseología de Tomás de Aquino. Es indudable que el autor eje del que se influye Alonso es Tomás de Aquino. Las referencias constantes al doctor angélico, en especial a la *Suma Teológica*, *prima pars* cuestiones 76-78 y 86 muestran que lo sigue; también sigue a los comentarios *Del alma* que hace Cayetano. Es importante señalar que lo que Alonso cita de Aristóteles parecen ser los comentarios de Tomás de Aquino sobre sus obras, sin embargo se ve que conoce bien el tratado *Del alma* del Estagirita pues la estructura de las tres partes de la obra lo siguen con fidelidad aunque el lenguaje es medieval así como los términos y los temas

[334] Cfr. Robles, Oswaldo, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, p. 26.
[335] Cfr. Robles, Oswaldo, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, p. 30-34.

que trata; por ejemplo, habla de abstracción y de especies universales, términos típicamente tomistas y no aristotélicos, y habla de objetos y entes de razón a la manera escolástica, pero lo que me inclina a sugerir la hipótesis de la restauración de un aristotelismo más fidedigno en la línea de Averroes es la introducción que hace al tratado tanto en la primera parte como en la tercera, introducción sobre la cual disertaré en este escrito. Asimismo, pretendo detenerme también en un análisis de las primeras *speculationes* del Libro I intentando mostrar las repercusiones que éstas tienen cara al entramado global de la *Física* y obras lógicas de Aristóteles.

Con ello intento mostrar al lector que más que un antinominalista, tomista o nominal modernizado, Alonso tiene en esta obra una teoría del conocimiento novedosa, adaptada a la circunstancia de su tiempo, pero enraizada con la tradición aristotélico-tomista en que se educó. Si en otras obras como en el *Speculum Coniugiorum* y la *Dialectica Resolutio* toma en ocasiones algunas contribuciones, tanto de Escoto en el tema de la voluntad, como de Ockham, respecto de la importancia de los términos y del lenguaje, se debe a que en ellas trata del ámbito práctico; pero en esta obra Alonso intenta recuperar al auténtico Aristóteles logrando reubicar la teoría del conocimiento del Aquinate que, reducida a ciertos principios y enunciaciones, se había formalizado perdiéndose con ello la actividad propia del acto de conocer.

En el análisis del concepto de naturaleza del XVI novohispano, he encontrado dos sentidos de natural. En el primero, naturaleza refiere a todo se vivo que tiene automovimiento. La definición es del *Tratado del alma* de Aristóteles al cual, se dice que en términos generales, nuestros pensadores novohispanos accedieron a través de los comentarios de Tomás de Aquino[336].

En el *Tratado del alma* Aristóteles considera que la definición común de vida es la de ser que tiene automovimiento; en ella incluye plantas, animales y al hombre. El Estagirita señala después una definición más específica: aquélla que distingue a los vivos según las operaciones que realizan. En esta línea, la primera definición común de alma es *el acto primero*

[336] De Aquino, Tomás, *Comentario al libro* Del Alma *de Aristóteles.* Texto latino. Ed. Marietti. Arche. Buenos Aires. 1979. Lect. 1. 402 a.

del cuerpo natural orgánico[337] y las distintas especies de almas son según *aquello por lo que primero vivimos, sentimos, nos movemos localmente y entendemos*[338].

Aristóteles distingue cinco potencias del alma; la nutritiva, la apetitiva, la sensitiva, la de movimiento local y la intelectiva. Sostiene que no todos los vivos tienen esas potencias y que según las posean son las distintas clases de almas[339]. Distingue tres especies de ellas: la nutritiva o vegetativa, la sensitiva o animal, y la intelectiva o racional[340]. A esta última especie de alma es a la que voy a referirme en mi escrito, así mismo, de los tres pensadores novohispanos que estudio del XVI, –Sahagún, De la Veracruz y Las Casas– por motivos de tiempo, aquí voy a referirme exclusivamente a fray Alonso en este punto[341].

Mi interés por fray Alonso está en esclarecer de qué fuentes bebe al realizar sus comentarios al *Tratado del alma,* saber cuál es su línea de interpretación, qué metodología utiliza, cuáles son sus argumentos clave sobre el alma humana y, por último, desde qué ciencia considera él que debe abordarse la problemática, si el estudio del alma humana compete a la física o a la metafísica.

Como verá el lector me mueve un interés especulativo. No busco todavía las repercusiones que este concepto de alma tiene en ocasión del dominio político ni respecto del orbe indiano. Simplemente pretendo definir cómo y de dónde extrae fray Alonso su definición de alma humana para comprender mejor su antropología filosófica, la noción de ser humano que posee.

La metodología que he utilizado para lograr este objetivo es la intertextualidad de las investigaciones sobre el alma de Fray Alonso[342], con los comentarios al *Del alma* de Tomás de Aquino[343]; también confrontó a

---

[337] Aristóteles. *De Anima,* II-1, 411 a 28-35; 412 b 1-6.

[338] *De Anima,* II-4, 413 b 30-35; 414 a 1-5.

[339] *De Anima,* II-4, 414 b 1-12.

[340] *De Anima,* II-6, 415 a 1-8.

[341] De la Veracruz, Alonso, *Investigación filosófico-natural. Los libros acerca del alma.* Imprenta universitaria de México. 1942.

[342] De la Veracruz, fray Alonso, *Investigación filosofico-natural. Los libros acerca del alma. Libros I y II,* Introducción, versión y notas de Oswaldo Robles. Imprenta universitaria. Mexico, 1942.

[343] De Aquino, Tomás, Comentario al "*Libro del Alma*" de Aristóteles. Fundación ARCHÉ Trad. y notas de María C. Donadío Maggi de Gandolfi . Buenos Aires. 1979.

Averroes, pues es un autor citado tanto por Tomás como por De la Veracruz; por las mismas razones he confrontado los comentarios de Tomás de Vío, el cardenal Cayetano[344] y, desde luego, mi texto clave ha sido el *Tratado del alma* de Aristóteles[345]. He confrontado, desde su texto, a los otros autores y obras mencionadas.

Esta labor de intertextualidad me ha permitido acercarme al aristotelismo de la *Physica Speculatio,* obra en donde aparece el *Tratado del alma* de fray Alonso y la concepción específica de alma que desarrolla. Gracias a esta metodología pude descubrir las diferencias metodológicas entre Aristóteles y fray Alonso, también variaciones de contenido respecto de De Aquino en sus comentarios. Estas precisiones señalan el estado del discurso antropológico al comenzar la cátedra filosófica americana; su repercusión no es cosa de poca monta, tiene consecuencias importantes en la visión ética, política y social del pensamiento americano y señala diferencias importantes para desentrañar la noción de ley natural que desarrolla el fraile al enfrentar el orbe indiano.

Voy a centrarme principalmente en las dos primeras investigaciones de fray Alonso, puesto que en ellas concentra el cuerpo de su obra; pasemos primero a exponer el texto, su metodología y contenido:

La estructura del tratado sigue el orden típico del medioevo. Mientras que el *Tratado del alma* de Aristóteles está formado por una serie del argumentos dialécticos en donde se expone el género de la investigación[346], los principios de donde ésta se desarrolla[347], la definición del objeto[348] con base en lo que dijeron sus predecesores[349], y las causas de dicha definición, el tratado de fray Alonso se estructura mediante el *sic et non* medieval de Abelardo, Pedro Lombardo, De Aquino y Cayetano, que siguió Vitoria en Salamanca: expone los argumentos contrarios, presenta una tesis, señala los

[344] De Vio Thomae, Cardenales Cajetani O.P. *Comentaría in libros Aristotelis. De Anima*. Ed. Descleé de Brouwer. Bruges. París. 1965.

[345] Aristóteles. *De Anima*. Gredos. Madrid. 1983. De La Veracruz, fray Alonso, *Physica Speculatio*, Aedipater. Utrum Trac. De Ani. Ad Phisi. Spectec.L III ed. facsimilar, fondo reservado UNAM.

[346] Aristoteles. *De Anima.* I-1 402 a 23-30 a 402 b 1-8.

[347] *De Anima,* I-1, 402 b-403 b 19.

[348] *De Anima,* II-1, 412 a 414 a 28.

[349] *De Anima,* I-2 403 b 20-35, 411 b 30.

argumentos a favor, y responde a los argumentos contrarios dando razones y corolarios.

En mi opinión, el tratado tiene como intención reflexionar sobre si el alma se estudia desde la física o desde la metafísica, dando razones y argumentos. No estamos frente a un tratado que investigue la naturaleza sino frente a un tratado que diserta sobre la naturaleza del objeto que estudia –el alma – y que lo prueba analizando sus actos. Desde la primera cuestión, el empeño de Alonso está en mostrar por qué el estudio del alma corresponde a la filosofía natural y no a la metafísica. El trasfondo del texto está en enfrentar la interpretación aristotélica del alma según Averroes con la interpretación aristotélica del alma en Tomás de Aquino. La solución de Alonso no está ni a favor de uno ni de otro sino por una tercera vía muy particular que bebe de esos dos autores uniendo argumentos renacentistas y del enfoque salmantino del XVI[350]. Continúa el uso excelso de la metodología analógica que los medievales desarrollaron en su penetración de los fenómenos y continúa también la noción de *similitudine* para explicar el conocimiento, pero, siguiendo tesis de Durando dice que no le interesa hacer un comentario al *Tratado del alma* de Aristóteles vía los comentarios del Aquinate, sino establecer la verdad del alma y cómo es que ella conoce la realidad.

Esto lo establece Alonso claramente desde el inicio de su tratado mediante la frase*: ¿es incumbencia del físico o del metafísico el estudio del alma?*[351]. El texto es un *no* a la consideración del alma como sustancia absolutamente

[350] En este contexto me aparto de la interpretación que hace Oswaldo Robles del tratado. Señala que se trata de investigaciones de filosofía natural al modo escolástico. Robles nos dice: *la filosofía escolástica es un saber empírico-racional referido a los seres o sustancias corpóreas... La física escolástica es el estudio de las esencias realizadas en la naturaleza, de aquello que en lenguaje aristotélico se denominó entelequia.* (Fray Alonso de la Veracruz. *Investigación filosófico-natural. Los libros del Alma I y II.* Introducción, versión y notas de Oswaldo Robles. Imprenta universitaria. México. 1942. pp. XII). En mi opinión el interés escolástico en la física es diverso del de Aristóteles. Ambos coinciden en abordar el alma desde sus potencias y operaciones, pero los escolásticos tienen una visión esencialista, mientras que Aristóteles nunca la considera separada del compuesto. Además, en el caso de fray Alonso, el interés es diverso a ambas líneas de sus predecesores: para él, la clave está en definir el género de la investigación, y si el alma es natural o separada. Alonso tiene ya el fantasma de la pugna averroísta que supera con una vía intermedia entre Tomas y el naturalismo de Averroes, concibe el alma humana natural, como Averroes y De Aquino y también inmortal, como el Aquinate; sin embargo, introduce ciertos elementos exógenos típicos del Renacimiento que habrán de desplazarla más hacia el sentido de *sýnolon* o compuesto sin reducirla a éste.

[351] De la Veracruz, Alonso, *Investigaciones del alma.* I, lectio I.

separada a pesar de admitir que el alma humana es inmaterial y que puede subsistir al corromperse el compuesto. Aunque, paradójica, De la Veracruz logra la solución con precisiones lógicas y de sentido. En esta tercera vía podríamos preguntarnos ¿Esclarece nada más el modo en que hay que plantear el problema del alma humana o realmente este planteamiento contribuye con un nuevo desarrollo del tema? En mi opinión, el texto suma por un lado, las contribuciones de diversos filósofos cristianos y musulmanes en torno a la concepción aristotélica naturalista del alma humana con el desarrollo de la inmortalidad de la vía religiosa de cristianos y algunos musulmanes. Pero a Alonso no sólo le interesa el alma humana como subsistente – y esto ya lo diferencia de otros pensadores cristianos – sino el alma humana a la vez del compuesto concreto y de aquellas cosas exógenas que pueden afectarla.

Conviene precisar que la obra alonsina se distingue por su estructura y método de las obras mencionadas[352], elige cinco temas filosóficos de investigación en el primer libro, ocho en el segundo y once en el tercero en que termina precisamente con el tema que había abierto en el libro I, 1; si el alma humana depende o no del cuerpo y es natural, ése es el tema que le interesa.

La particularidad y diferencia de este tratado está también en el exceso de autoridades citadas. En especial sigue a san Agustín[353] y Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*, no tanto en los comentarios al *Tratado del alma* del

---

[352] Las obras que utilizo son: Aristóteles. *Tratado del alma.* Gredos. Madrid. 1983. Averroes. *El libro del Tratado decisivo determinando la relación entre La ley y la sabiduría.* Ed. Completa en inglés y árabe de Brigham Young University Press. Library of congress. Catalogin –in – publication data. 1997. También de Averroes, *Carta dedicatoria*. Es importante aclarar que parte de los comentarios de Averroes al *Del Alma* se conocieron hasta el siglo XVIII y que ni Tomás de Aquino ni Cayetano, Vitoria o Fray Alonso los tuvieron, pero conocieron sus comentarios magnos o grandes al *Del Alma* que concuerdan con los pasajes que señalo de Averroes. De Aquino, Tomás, *Comentario al* Libro del Alma *de Aristóteles.* Fundación ARCHE. Buenos Aires. 1959. De Vio Cayetano, Tomás, *Aristoteles De Anima.* Desclée de Brouwier. París. 1965.
De la Veracruz, Alonso, *Investigación filosófica-natural. Los libros del Alma, libros I y II.* Imprenta Universitaria. México. 1942. Comentarios y notas de Oswaldo Robles y *Libro III* del Fondo reservado. Facsímil inédito en latín: *physica speculatio.*

[353] De Hipona, Agustin. *De Trinitate* y *De libero arbitrio*, estas son las dos obras a las que más frecuentemente recurre.

Estagirita, cosa importante de señalar. De Aristóteles cita más *Metafísica* que el *Del alma*.

A pesar de que Oswaldo Robles menciona en múltiples ocasiones que sigue al Cardenal Cayetano, el texto aclara que se trata de citas de otro Cayetano –el Tienense, aunque también sigue a Tomás de Vío. Recurre en ocasiones a Avicena, otras a Averroes, cita al francés Cortage, a Juan Gerson, a Plinio, Escoto, Gabriel, Almayn, Marcio, Buridano y Tomás de Garbo y Ninfo entre otros muchos.

Cabe mencionar que no reprueba a Escoto; aunque elige el planteamiento de Tomás de Aquino en cuanto a la distinción real entre alma y potencias, también exime a Escoto en cuanto a la causa del apetito humano, pero sin que haya en el texto esa oposición entre escotistas y tomistas que caracterizó al bajo medioevo. Para Alonso, ambas filosofías son viables y aceptadas. Esta apertura a las distintas contribuciones de autores, sin importar su escuela, se ve en las referencias que hace de Ninfo, autor renacentista del siglo XV que dedicó su pensamiento al tema de la inmortalidad del alma y que hubo de retractarse de algunos puntos para no ser condenado en el V concilio de Letrán. Asimismo debe mencionarse que Alonso considera a Alejandro de Afrodisia y Averroes los intérpretes adecuados de Aristóteles puesto que lograron escapar a la falsa vía neoplatónica que desvirtuó su pensamiento tanto en oriente como en occidente. Veamos a continuación cómo argumenta nuestro autor en su obra:

Introduce el Tratado con la pregunta:

"¿Es incumbencia del físico o del metafísico el estudio del alma? Y expone los argumentos que se esgrimen en contra de que el estudio del alma competa a la filosofía natural:

1.– no corresponde al físico estudiar el alma porque el entendimiento no es físico.

2.– no corresponde al físico estudiar el alma porque el entendimiento, al no ser material, no es corruptible, no es generado sino creado por Dios.

3.– no corresponde al físico estudiar el alma porque el entendimiento no depende del cuerpo y el físico estudia los cuerpos.

4.– no corresponde al físico estudiar el alma porque ella no es móvil y el físico estudia lo móvil.

5.– no corresponde al físico estudiar el alma humana porque ésta es inmortal.

— Alonso establece la contraparte de estos argumentos primero mediante un argumento de autoridad:

Aristóteles dice en el *Tratado del Alma* que compete al físico estudiarla

— Después establece una precisión metodológica:

Conviene distinguir en estos argumentos a qué tipo de alma refieren pues no es lo mismo hablar y referir al alma humana –*creada directamente por Dios en un sujeto ya organizado y apto para recibirla* – que hablar del alma vegetativa y la sensitiva o animal.

— Menciona las opiniones que se han dado en torno al problema:

a) *In se* toca al metafísico estudiar el alma humana; pero como causa eficiente del movimiento del cuerpo corresponde al físico investigarla.

b) Según Averroes en *De An.* 17 corresponde al físico estudiar el alma humana porque el alma es un ser natural.

— Adelanta una nota al problema:

La diferencia cualitativa del alma racional se investiga en el libro III del *Tratado del alma* de Aristóteles; al dar esa diferencia específica del alma racional como "separada" Aristóteles vendría estando incompleto en su metafísica por no haberla incluido.

A continuación, menciona los autores y posturas conocidas sobre si el estudio del alma es competencia el físico o del metafísico:

— Para Averroes el alma humana es natural y se estudia desde la física.

— Para otros como Platón y sus seguidores, el alma humana no es física ni móvil y se estudia en la metafísica.

— Otros como Temistio[354] consideran que el estudio del alma racional se encuentra entre lo natural y lo metafísico y, en consecuencia, dicen que su estudio compete a la matemática.

— Algunos como Juan Filopon se basan en la obra aristotélica *De las partes de los animales* para sostener que su autor afirma que el estudio del alma compete a la metafísica.

[354] Temistio. *Comentario parafrástico sobre los libros Del Alma.* (citado por Oswaldo Robles en las notas al texto de Fray Alonso. *n. 3 a la p.5* en la p. 136.)

— Alejandro de Afrodisia y su escuela sostienen que compete a la filosofía natural.

Note el lector que Alonso opta por la solución de Aristóteles, Alejandro y Averrores, rechazando las demás.

— Después presenta la distinción nueva de la escolástica frente a Aristóteles y Averroes.

Hay que distinguir entre formas intrínsecamente ligadas a la materia: el alma humana, y, formas extrínsecamente ligadas a la materia: el alma de los vegetales y animales. El alma humana es creada *ex nihilo* por Dios y no preexiste a la generación del compuesto.

Enfatiza, sin embargo, en la tesis de Aristóteles del *Tratado del alma.*

— no hay sustancia alguna separada en el tema del alma de Aristóteles

— no cabe un estudio metafísico del alma humana en el Estagirita.

Por último, fray Alonso establece sus conclusiones del problema tratado:

1.– El estudio del alma humana no corresponde a la metafísica

2.– Sin embargo, el alma humana es creada, separada, inmortal, cosa que no dijo Aristóteles y ella puede ser analizada metafísicamente como acto a la luz de su filosofía.

3.– En tanto que el alma racional es unida al cuerpo y es principio del compuesto, debe estudiarse en filosofía de la naturaleza.

4.– El conocimiento del alma racional –su ciencia– compete a la física por ser forma del cuerpo físico orgánico. De modo absoluto –*simpliciter*– el estudio del alma corresponde a la ciencia física –*secundum se*–.

5.– Tanto Averroes como Tomás de Aquino y Cayetano ubican el estudio del alma en la filosofía natural. Alonso se adhiere a esta postura.

6.– Concluye esto: *simpliciter*, el alma no es inmaterial sino física. Entiende por *simpliciter*, en sentido absoluto; y, en efecto, en sentido absoluto, el alma no es separada porque es *el acto primero del cuerpo físico orgánico en potencia para recibir la vida*, y por eso se adhiere al juicio de Aristóteles, Averroes y De Aquino en este punto contra los neoplatónicos.

7.– A pesar de su adhesión a Aristóteles y Averroes en este punto, Alonso sostiene que el alma racional es directamente creada por Dios, nótese que la sentencia no obsta para que el hombre sea engendrado y para que el primer sentido del alma racional sea el de compuesto.

En la segunda investigación del alma, Alonso se pregunta si es válida la definición de alma como acto. Entiende por acto: *sustancia del cuerpo físico orgánico que está en potencia para recibir la vida.*

La respuesta es la que hemos dado ya: *El alma racional no se origina por la sola potencia de la materia sino que directamente es creada por Dios.*

Y añade: Sin embargo,

puede decirse con toda propiedad que el hombre es engendrado

y a la vez que

el alma es acto simple, indivisible.

Por último, se pregunta:

¿Por qué es válida la definición del alma como acto primero del cuerpo físico que está en aptitud para recibir la vida?

Y contesta siguiendo el esquema de Cayetano:

— es válida porque la definición incluye el género y la diferencia específica del alma

— es válida si se distingue entre dos modos de entender el acto:

Acto primero, aquél que constituye en su ser alguna cosa: el alma es el acto del ser.

Acto segundo, la operación o actividad de la cosa ya existente en acto en contraposición con lo que existe en potencia, es decir, a lo que puede existir.

Este punto esclarece el problema del alma y la interpretación que de éste han hecho los seguidores de Aristóteles:

1.– El alma es un acto primero que no es *simpliciter* porque sólo Dios es el acto primero absolutamente hablando. Es así que el alma es el motor inmóvil aunque no en el sentido *per se,* pues sólo Dios es el primer motor en este sentido sino en el sentido *per accidens* como ya lo dijo Aristóteles en *La Física.*

2.– El alma no es un cuerpo en acto, sino el acto primero de un cuerpo que en potencia tiene vida. La noción de acto primero es genérica, pues abarca a todo ser vivo y es indispensable para distinguir la forma del vivo de su materia, que es potencia. La causa formal y final del vivo es su alma o acto, y las causas eficientes e instrumentales del vivo, son los órganos físicos a

través de los cuales el alma opera: como principio y fin de sus actos y operaciones.

3.– El cuerpo orgánico es el instrumento a través del cual el alma desempeña sus funciones vitales. En los seres inferiores el alma y el instrumento se identifican, en los animales y en el hombre, median las facultades o potencias activas.

Voy a detenerme en esta última precisión alonsina porque la noción de causa instrumental en el ser vivo me parece una contribución clave de su antropología filosófica:

En su *Segunda investigación acerca del alma*, el tercer argumento que cita Alonso como contrario a estudiar el alma en *la Física* dice:

El alma no es el acto del cuerpo físico orgánico

Es así que el acto vegetativo se tiene por medio del alma y los órganos;

Es así que la planta no tiene órganos;

Luego no es el alma el acto del cuerpo físico orgánico

La solución final que da Alonso a esta postura, contraria a estudiar el alma en un tratado de física, es:

Tanto las plantas como los animales imperfectos tienen un cuerpo orgánico, que es al mismo tiempo el instrumento que les sirve para desempeñar sus funciones vitales, siendo como es a un tiempo orgánico y manifestativo de la vida.

Veamos la diferencia que muestra Alonso entre los seres vivos inferiores y los superiores a través de una distinción con la noción de causa instrumental.

En los seres vivos inferiores como son las plantas y ciertas formas de vida ínfimas de animales como las ostras, el cuerpo orgánico es al mismo tiempo instrumento para desempeñar la función vital. No es así la noción de causa instrumental que desarrolla en los seres vivos superiores, a saber, aquellos que operan a través de facultades orgánicas. En estos últimos, el órgano es causa instrumental que no se identifica con el cuerpo orgánico mismo. Es decir, en estos últimos hay una mediación entre facultad y órgano o instrumento.

La diferencia establece una relación de segundo orden que apunta ya a la noción de intencionalidad cognoscitiva en los seres superiores con vida. En

los seres inferiores hay una identificación entre el cuerpo y la causa instrumental: dice Alonso, *en el árbol se manifiesta la vida por las raíces y el tronco, por ellas ejerce sus funciones vitales…la ostra demuestra tener cuerpo orgánico, aunque rudimentario, cuando se dilata y aprisiona el alimento.* En ellos, cuerpo vivo y reacción son uno mismo, aunque hay cierta praxis, porque la vida se manifiesta en automovimiento –el desarrollo de las raíces del árbol, la reacción de la ostra – no hay mediación alguna; en cambio, en los animales superiores, el órgano se distingue del cuerpo vivo mismo y de su operación. Es decir, la causa instrumental es el órgano, pero éste no se identifica con la operación ni con el cuerpo vivo, que es lo que caracteriza la vida. En otras palabras, la actividad u operación cognoscitiva del alma del animal no se identifica con el órgano corpóreo, sino que lo rebasa y es inorgánica. Asimismo, el instrumento u órgano y el cuerpo vivificado se distinguen.

En esta segunda investigación del alma sobre el primer libro, Alonso ha enfocado un sentido de alma como acto para distinguirla de la materia, que es potencia. Distingue además el alma –acto primero– de los actos vitales o segundos del cuerpo orgánico cuyas partes son diversas entre sí o heterogéneas (raíces, hojas, tronco) y cuyo cuerpo conjunto son aparatos orgánicos instrumentales.

La noción de órgano o miembro instrumental fray Alonso la define como *instrumento de operación* u órgano manifestativo de dicha operación. Las operaciones del vivo son la segunda vida de éste, pues la primera es vivir por medio del alma, en cambio esta segunda, consiste en operar en conformidad con la vida primera. Pero note el lector que para Alonso el alma ni es sustancia corpórea ni es una cantidad sino el acto de una sustancia corpórea en cuyos seres inferiores el cuerpo orgánico es al mismo tiempo el instrumento que les sirve para desempeñar sus funciones vitales; en cambio, en los animales superiores el órgano es distinto de la operación y de la facultad de la cual procede. La distancia alonsina entre el órgano, la facultad y la operación en los animales y en el hombre es una distinción muy fina que marca la diferencia entre el órgano como causa instrumental y la

facultad orgánica como potencia ordenada al fin de la forma primera de ese ser vivo específico, sea el caso del animal o del ser vivo racional[355].

Las repercusiones para el alma humana ya las había señalado Santo Tomás en sus comentarios al tratado que nos ocupa. En la lección segunda del primer libro dice el Aquinate[356]:

El entender, en cierto modo es propio del alma y en cierto modo del compuesto. En efecto, se ha de saber que hay alguna operación o propiedad del alma que necesita del cuerpo como instrumento y como objeto[357].

Se trata de la operación del intelecto que opera por el alma y que no necesita de un órgano, el cerebro, porque su operación es inmaterial. En cambio, en las facultades orgánicas como la vista, la operación se da por el alma, pero el órgano y la operación reclaman al cuerpo como objeto porque *la vista existe en un cuerpo* que opera como instrumento *porque la vista, aunque es por el alma, sin embargo, no se realiza sino por el órgano de la vista, a saber, la pupila que es como un instrumento.*

De Aquino había identificado con esto la visión no solo como algo propio del alma sino también del órgano, y había ya señalado otras operaciones que necesitan del cuerpo ya no como instrumento sino en razón del objeto. Apunta a que el entender no se realiza por un órgano corporal, sino por una imagen u objeto representado, y que el intelecto no es separado en el sentido en que requiere del fantasma pero que sí lo es en el sentido de que no requiere de instrumento u órgano alguno en la misma operación u acto de entender.

Pero en esta vía psicológica el avance alonsino consiste en acercar mas el conocimiento animal al humano; mientras que el interés tomista estaba en separar al hombre del alma sensitiva o animal el interes alonsino esta en acercarlo a este mundo. Nos dice Alonso[358]:

---

[355] "El sentido pertenece naturalmente al animal de donde como por la generación adquiere la naturaleza propia y la especia, así adquiere el sentido. Lo contrario ocurre en la ciencia, que no está en el hombre por naturaleza sino que lo adquiere por ciencia y disciplina". De Aquino, Tomás, *De Anima*, L. XII. Cfr. Aristóteles. *De Anima, 417 b.*

[356] De Aquino, Tomás, *In De Anima. L. I-2, 19.* pp. 17-18.

[357] Nam intelligere quodammodo est propium animae, quodammodo est propium animae, quodammodo est coniuncti sciendum est igitur, quod aliqua operatio animae aut passio est, quae indigent corpore sicut instrumento et sicut obiecto.

[358] De la Veracruz, Alonso, *Investigación filosófica – natural. Los libros del Alma, libros I y II. De*

La totalidad relativa a una cosa se entiende de tres maneras:

a) totalidad cuantitativa: como el alma no tiene partes, no está en una parte o en otro lugar sino en plenitud de perfección y esencia en la totalidad de la potencia del cuerpo, en consecuencia:

b) el alma está en totalidad esencial.

c) requieren los dispositivos instrumentales u órganos por los que ejerce su potencia.

Alonso enaltece la operación inmaterial cognoscitiva de la vida sensible pues considera que, ya desde ese nivel no se identifica la operación con la causa instrumental; esto sí ocurre en el género ínfimo de vida vegetativa. Esta aproximación de la operación cognoscitiva sensible y racional como diversa del órgano o causa instrumental cuenta con una visión más natural del ser humano. Los animales y el hombre carecen de una relación vital instrumentalizada con su cuerpo, su cuerpo adquiere dignidad operativa. Es obvio que Alonso encuentra además una dignidad ontológica fundamental del hombre de la cual carece el animal, pues ha dicho que sólo el alma humana ha sido creada por Dios a partir de la nada. Pero no quiero centrar mi atención en esta cuestión ontológica sino en la consideración natural vital de los cuerpos con vida sensible y racional que no pueden ser instrumentalizados. La operación vital que ejercen y su alma como acto primero y fin de su operar no se identifica con el órgano corpóreo a través del cual ejercen la operación. Alonso tiene aquí una visión antropológica renacentista del cuerpo orgánico en el animal y en el hombre. Su interés ya no está, como en el medioevo, en conciliar la antropología filosófica del Estagirita con la revelación cristiana y su formulación agustiniana.

Asume dichas premisas teológicas, pero centra su contribución filosófica en una cuestión de filosofía natural más mundana: ciertos órganos corpóreos naturales son vivificados por almas específicas en una relación que no es instrumental sino operativa. El instrumento es el órgano, pero éste no es la función. Se trata de una teoría del conocimiento sensible que pone la

---

Anima, II. Ocho temas de investigación del alma. Es muy relevante el pasaje de "sobre si el alma se encuentra toda ella en cada una de las partes del cuerpo animado: *De Anima, II-4.* La respuesta de Alonso está a continuación en el corpus de este artículo.

fuerza en los objetos y en las operaciones y que relega al ámbito instrumental a los órganos. En la medida en que esta teoría se desarrolla, aproxima más lo humano a las formas sensibles de vida animal sofisticadas sin por ello dejar de separar lo específico de la vida racional ni su dignidad teológica creatural. La aproximación establece una hermandad natural entre la vida animal y la humana, no en balde el marco común de la definición de alma humana es lo corpóreo organizado sensiblemente. Es allí en donde Alonso contribuye precisando la noción de instrumento u órgano sensorial. En la medida en que considera así al órgano, Alonso contribuye a penetrar más en el naturalismo aristotélico de su mejor intérprete, Averroes. La diferencia entre Alonso y Averroes está en que este último se interesa por decir exactamente qué fue lo que significó Aristóteles en el *Tratado del alma* mientras que a Alonso no le interesa ser ni un intérprete como Averroes, ni un comentador, como De Aquino o Cayetano. Lee y estudia las interpretaciones y comentarios de sus predecesores para formular las dudas clave que surgen en dicho tratado. Sus dudas son dudas en torno a lo que de suyo es el alma. Su interés no está en precisar un texto, sino en definir y esclarecer un problema. En palabras actuales podríamos decir que Alonso más que un *scholar* es un pensador, cara a su tiempo. Ciertamente expone a un público –sus alumnos– estas reflexiones, y por ello presenta los argumentos en contra y a favor de su postura, pero lo mueve el problema del alma desde su circunstancia, por eso incluye tanto la cuestión teológica como su desarrollo natural. Su texto es una reflexión en torno al problema, de ninguna manera pretende hacer un esquema, comentario o notas a texto alguno.

Las ocho investigaciones que expone del segundo libro *Del Alma* muestran los avances científicos de su tiempo en ocasión de lo sensible , en ellos, la segunda investigación titulada *Sobre los Hechiceros, brujos y aquellos que vulgarmente se llaman adivinos* prueba que su interés no es comentar el tratado aristotélico sino realizar una investigación de cara a los naturales. Enfrenta las prácticas de brujería de los antiguos mexicanos consignando influencias cósmicas sobre la vida humana. En opinión de Oswaldo Robles, este capítulo sigue una glosa confusa de un texto desconocido por Alonso de Alberto Magno, pero en mi opinión, esta disertación prueba la tesis que señalo en mi escrito: la concepción antropológica de fray Alonso se desplaza

más hacia el sentido de alma como *synolon* o compuesto. En los tres sentidos de sustancia que señaló Aristóteles en *Metafísica* VII, a saber: la forma como acto, el *synolon* o compuesto de materia y forma, y la materia o potencia, los medievales habían priorizado la noción de forma y acto como el sentido primigenio de sustancia. La interpretación era platónica, y el cristianismo la había incorporado vía san Agustín. El alma se había considerado absolutamente separada según la interpretación platónica del *Tratado del alma*. No fue sino hasta el siglo XII con el cordobés Averroes que se rescató el auténtico sentir de Aristóteles en este asunto. El problema que enfrentó Tomás de Aquino durante el siglo XIII fue conciliar el verdadero espíritu naturalista de Aristóteles que sentó Averroes junto con la inmortalidad del alma humana del cristianismo y de los Padres de la Iglesia como Agustín.

Es así que Tomás comienza una serie de distinciones lógicas y de sentidos al seguir el *Tratado del alma*, distinciones que salvarán el texto aristotélico a la vez que conciliarán la vía cristiana. Gracias al texto de Averroes que llegó a De Aquino de modo indirecto por Alberto Magno, el Aquinate rectifica la vía platónica de Aristóteles y elabora un nuevo modo de formular el problema trascendiendo el naturalismo de Averroes, pero manteniendo la vía natural del estudio del alma humana sin tocar el tema de la inmortalidad.

Cayetano hereda esta visión del Aquinate y la esquematiza en sus comentarios al *Del alma*. De ambos beben los salmantinos, entre otros, Vitoria maestro de De la Veracruz; pero el XVI americano y De la Veracruz, reciben también nuevas influencias: el humanismo renacentista y la experiencia con los naturales en América que aportan luces a fray Alonso para penetrar más la especulación del alma humana.

En sus *Investigaciones filosófico-naturales del alma,* De la Veracruz enfatiza más que De Aquino en la peculiar dialéctica del alma y cuerpo humanos. Es relevante a este esfuerzo la segunda investigación del segundo libro de su obra pues sugiere que, de alguna manera, el cuerpo es influenciado por factores exógenos que a su vez influyen al alma. Esto no implica que el cuerpo actualice al alma porque Alonso lo considera acto segundo del vivo natural; pero enfatiza esta relación desde la perspectiva del compuesto que forman alma y cuerpo en el individuo concreto. Apartado de la visión

neoplatónica cristiana de un Aristóteles que concebía al alma ajena al compuesto, el fraile desplaza su antropología filosófica a un enfoque más naturalista, no por ello se separa del concepto cristiano de alma inmortal, sino que se enmarca en una antropología más natural, o, dicho en otras palabras, en un humanismo más científico. En la época de Alonso una práctica común consistía en atribuir a los naturales su inferioridad corpórea y mental al clima, geografía y otras cuestiones exógenas. Todos los novohispanos aceptaban la intervención de causas exógenas (los climas, cielos y suelos) en el alma, tema que se continuará aún con los ilustrados franceses del XVIII, Alonso estudia la brujería y alucinaciones desde ésta óptica renacentista. La pertinencia del énfasis alonsino en el compuesto antropológico seguramente tiene en ello su explicación. Alonso salva esta disyuntiva con una distinción: *la operación pertenece al compuesto pues lo propio del ser existente vivo es el operar* para él, la forma es el principio riguroso del operar, pero mientras que la forma es el principio mediato de operación, el principio inmediato es la potencia o facultad, y el órgano es mera causa instrumental. Es así que aún en la facultad orgánica, la operación sobreabunda de alguna manera al órgano a pesar de la afección del mismo por factores exógenos que puedan modificarla.

En consecuencia, puede decirse que la *Investigación filosófico-natural de los libros del alma* de fray Alonso de la Veracruz no es exclusivamente un comentario al modo de los medievales a pesar de seguir esa misma estructura metódica.

Se trata de una investigación que hace filosofía desde su propia circunstancia y entorno para responder a un problema práctico y social del momento: ¿Qué es el alma humana y cómo funciona ésta en la vida de los seres humanos concretos?

Alonso supera el enfoque aristotélico-tomista y, aunque lo sigue, es significativo que, para desarrollar un problema creciente, a saber, cómo es que alma y cuerpo se relacionan y cuál es la importancia de lo orgánico sensitivo en el alma racional, sólo cite la *Summa,* casi nunca los comentarios al *Del alma* del Aquinate.

Entremos con esto al verdadero contenido del *Tratado del alma* de fray Alonso: ¿es el alma humana inmortal según Aristóteles?

Conocemos la convicción cristiana de De la Veracruz: el alma humana es inmortal porque es creada por Dios. Aristóteles no tuvo el concepto de creación *ex nihilo* luego, careció de este principio. Sin embargo, y con base en algunos principios de filosofía aristotélica, cabe formular un concepto de alma humana inmortal que desde una perspectiva se une al cuerpo como forma, fin y acto de éste en el mundo. Sólo el intelecto humano es separado en los seres vivos en el sentido que no necesita de nada exterior para realizar su operación. Pero el alma humana tiene similitudes con el alma sensitiva; ambas contienen esencialmente potencias que son principios inmediatos de operación y operaciones que se especifican por sus objetos no sólo por los órganos. A pesar de esta similitud animal y humana que no se reduce a mera instrumentalidad, sólo en los superiores racionales el objeto está en la intelección y carece de estímulo alguno.

Respecto de la intelección humana, en consecuencia, Alonso mantiene la explicación tomista; respecto de la concepción orgánica de los animales superiores, enfatiza más que Tomás la dialéctica entre alma y cuerpo porque estando esta vía sin separación absoluta de lo corpóreo puede analizar la incidencia de cuestiones exógenas como el clima y la geografía en el alma de los naturales abriendo una opción extrínseca o no esencial a los hombres de América que justifique su imperfección.

Esto lo introduce en las partes I y III de las *Investigaciones del alma:*

En la primera investigación acerca del alma Alonso abre su disertación con un *Excursus*: Después de que Aristóteles, en capítulos anteriores, ha tratado acerca de los compuestos, tanto perfectos como imperfectos, ahora en estos libros que se intitulan *De Anima*, diserta especialmente sobre los vivientes[359].

Alonso enfatiza con esta introducción que el *Tratado del alma* es un estudio de la naturaleza. Reitera que dicha investigación viene de los seres compuestos, sobreentendiéndose con esto el estudio del hilemorfismo y de los seres móviles. Dedica su primera investigación al objeto y género de estudio acerca del alma. Este punto de partida ya muestra el interés del tratado: ubicar el alma en el lugar que ocupa dentro del saber filosófico, por

[359] *Physica Speculatio*, Aedita per. R.P.F.A. a Vera Cruce Augustiniano, Artium, Sacra Theologiae, cathedratico primario in Universitate Mexicana in Nuova Hispania.

eso titula su primera *speculatio* con una duda: ¿incumbe al físico o al metafísico estudiar el alma?

En su característico modo expositivo del *sed contra* medieval, Alonso va a estructurar su solución de la siguiente manera:

Pone los argumentos en contra de que el físico estudie el alma.

1) No corresponde al físico estudiar el alma porque el entendimiento no es físico y hemos dicho que el alma racional es la actividad intelectiva.
2) Tampoco corresponde al físico estudiar el alma porque al no ser material el entendimiento no es corruptible. Luego no es creado por Dios.
3) No toca al físico estudiar el alma porque el entendimiento no depende del cuerpo.
4) Después explica las razones por las que el físico no puede estudiar el alma desde el punto de vista natural y el teológico.
5) El físico no puede estudiar el alma porque ésta no es móvil y el físico estudia al ente móvil.
6) El Físico no puede estudiar el alma humana porque ella es inmortal y el físico estudia lo corruptible.
7) Establece el sed contra de los argumentos dados:
8) Primero da un argumento de autoridad cuando dice: Aristóteles dice en el *Tratado del alma* que compete al físico estudiar el alma.
9) Después da un argumento analítico: para Aristóteles, las tres clases de almas son la vegetativa, la sensitiva y la racional. Pero añade un argumento teológico: El alma humana es creada directamente por Dios en un sujeto ya organizado y apto para recibirla.
10) Después, da las opiniones de los filósofos en torno a este problema:
11) Algunos intentan salvar el escollo diciendo que in sé toca al metafísico estudiar el alma, pero como causa eficiente de movimiento del cuerpo toca al físico hacerlo.
12) Otros como Averroes en *De Anima Comentario* 17 sostienen que toca al físico estudiar el alma porque esta es un ser natural.

13) Otros intentando salvar el escollo dicen que el *De Anima* I y II trata de las almas físicas, la vegetativa y la sensitiva, que el *De Anima* III posee una diferencia cualitativa racional y que es un estudio de metafísica[360].

Alonso toma postura frente a estos argumentos y concluye: no hay substancia separada alguna en Aristóteles y no cabe un estudio metafísico del alma humana. En esto se adhiere a Aristóteles y Averroes. Sin embargo, aporta una nueva distinción escolástica de Tomás de Aquino que le permite seguir con la vía naturalista de ambos sin comprometer el tema cristiano de la inmortalidad del alma humana y su trascendencia: hay que distinguir entre formas intrínsecamente ligadas a la materia —el alma humana— y, formas extrínsecamente ligadas a la materia —la vegetal y la animal— pero no el alma humana porque es creada *ex-nihilo*. Esto quiere decir que el alma no es inmaterial *simpliciter* y por eso se define como "El acto primero del cuerpo físico orgánico en potencia para recibir la vida" y que pese a que el alma racional sea directamente creada por Dios, el hombre es engendrado y el sentido del alma racional es el de acto a pesar de que su forma consiste en informar al cuerpo.

Alonso concluye su investigación sosteniendo que:

1) El estudio del alma no corresponde a la metafísica.
2) Que sin embargo, el alma humana es inmortal.
3) Que el conocimiento del alma racional es de filosofía de la naturaleza porque el alma es forma del cuerpo físico orgánico y que de modo absoluto —secundum se— el saber del alma corresponde a la Física.
4) Que Aristóteles, Averroes, Tomás de Aquino, Cayetano y Alonso se adhieren a esta postura porque el alma es el acto del cuerpo.
5) Que el alma racional es creada directamente por Dios pues no se origina por la sola potencia de la materia.

Alonso cierra su investigación primera conciliando las distintas opciones con base en los diversos sentidos que ha señalado: sostiene que los que proponían la vía metafísica era porque entendían al alma como forma

[360] Alonso hace un recuento de las diversas posturas que se han dado sobre este tema. Pone por un lado la postura de Alejandro de Afrodisia y de Tomás de Aquino y Averrores para quienes al igual que en Aristóteles el alma se estudia desde la filosofía de la naturaleza. Por otro lado cita a Juan Filopón.

inmaterial que lo es, aunque no *simpliciter* y que faltaba la consideración de ella como forma substancial del cuerpo.

Veamos hasta este momento de nuestra exposición cual es la novedad alonsina en esta temática. Alonso se ha apartado de la tradición neoplatonizante cristiano-medieval que concebía el alma humana como una substancia absolutamente inmaterial y separada del cuerpo en aras de salvar su inmortalidad. Al mismo tiempo, su postura le permitirá refutar posturas de antiguos y nuevos que identificarán el alma con el cuerpo en acto disolviendo paulatinamente la trascendencia humana.

Una cuestión clave a recalcar en esta disertación alonsina es su discurso conciliador[361]. Alonso se separa de la disputa univocista y de la polémica teológica; precisa distinciones encontrando la concordancia en las opiniones. Por último, muestra un quehacer filosófico basado ya no en argumentos ciegos de autoridad; cuando cita a Aristóteles cita sus argumentos señalando los motivos propios de acuerdo al hilemorfismo y a los principios que siguen las realidades compuestas y móviles. Pero también demuestra conocimientos eruditos de obras clave del tema: conoce el *Tratado del alma* de Aristóteles, los comentarios que de él hacen Tomás de Aquino, Cayetano pero, en especial, cabe mencionar que esta primera *speculatio* de las *Investigaciones del alma* vienen a corroborar la hipótesis que sugerí al inicio de mi investigación: a saber, que la *intentio auctoris* en Alonso es optar por la nueva vía aristotélica del XVI salmantino que coronará con la famosa frase de la escuela jesuita de Coimbra y su rector Fonseca: *Volver al verdadero Aristóteles*.

Pero la disputa había comenzado desde que en 1510 Cayetano imprimió en Florencia sus comentarios al *De Anima* de Aristóteles. No olvidemos que en el siglo XV el problema del averroísmo latino se ha desarrollado especialmente desde dos temas: la unidad del intelecto y la inmortalidad del alma[362]. Las discusiones universitarias en Ferrara, Bolonia y Florencia se desarrollaron en la facultad de Artes amparándose en las obras físicas del Estagirita y se situaban desde dos frentes: si el tema del alma competía a la

[361] Cita a Averrores, Cayetano, Tomás de Aquino, Gerson, Almain, Biel.

[362] Cfr. Thomae de Vio Cardinalis Cajetani, O.P, *Commentaria in libros Aristotelis. De Anima*, traducción, introducción, notas y comentarios por Guy Picard, S.J. y Gilles Pelland, S.J, París, Desclee de Brower, 1965.

metafísica o a la física, por un lado, y sobre el Libro III de *Del alma* respecto de la unidad del intelecto y la inmortalidad del alma, por otro. Se preguntaban si era posible realizar tal demostración basada exclusivamente en la razón. Se disertaba sobre cuál había sido la auténtica opinión de Aristóteles en torno a la unidad del intelecto.

A esta discusión sobre Aristóteles se le puso en paralelo la nueva escuela florentina neoplatonizante de Marsilio Ficino que proponía un dualismo. Tanto el monofisismo del averroísmo latino como el dualismo neoplatónico de Ficino se apartaban de la auténtica interpretación que había hecho Averroes. Estos autores neoplatónicos se habían empapado de las críticas de Barbaro a Averroes para quien resultaba incomprensible que la traducción de Aristóteles le hubiese llegado al latín por un judío que tradujo al hebraico un comentario del Aristóteles árabe que venía del siríaco que a su vez venía del griego.

Barbaro así dio lugar al término posterior *barbarismo* identificado a *arabismo* y la pugna entre aristotélicos es francamente radical en el siglo XVI. En esa misma época Erasmo de Rotterdam desarrolla su método de ir directamente a la lengua original. Todo esto contribuyó a que Cayetano se decidiese a retomar el texto directo de Aristóteles para dilucidar el problema de la inmortalidad del alma en 1503-1507.

Comenzó dando argumentos en una homilía que él dio frente al Papa Julio II. Después desarrolló durante algunos años el tema de la inmortalidad del alma basado en la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino I *pars*, *cuestión 75*. De esta cuestión toma el tema de la subsistencia del alma humana. Pero Cayetano cedió paso a la obra de Tomás de Aquino para adentrarse en el *Tratado del alma* de Aristóteles[363] directamente.

Al abordar el texto del griego, Cayetano cede el método dialéctico escolástico para seguir el del propio de Aristóteles[364]. Cuando lo necesita, confronta la interpretación de Averroes, aunque no siempre le parece fidedigna sin criticarlo con dureza pues el piensa que el propio *De Anima* de Aristóteles

[363] Tomás de Vio Cardenalis Caietanus. (1469-1534). *Scripta Philosofica. Commentaria In de Anima Aristotelis*. Ed. Curavit P.I. Coquelle. O.P, Vol. 1, Romae, apud. Institutum <Angelicum>, 1938.

[364] Seguimos en este tratado la contribución de Coquelle,. P.I.: De Vio, Tomás, *Commentaria in De Anima Aristotelis*, introducción P.I. Coquelle, O.P, Romae, apud. Institutum <Angelicum>, 1938. Introducción, pp. VIII-LII.

es a veces contradictorio. Sin embargo, descubre en el texto que para Aristóteles el alma humana no puede subsistir, que no es inmortal.

El Tratado de Alonso de la Vera Cruz arranca donde termina el de Cayetano. Tomás de Vío había echado mano del *libro II* del *De Anima* para salvar la falta de subsistencia del alma humana en el *III* en donde Aristóteles sostenía que algunas partes del alma pueden permanecer sin contacto con la materia, había citado un pasaje de *La generación y la corrupción* donde negaba que el alma surgiera de la potencia de la materia.

Alonso recupera y cita en sus *Investigaciones del alma* cada uno de estos avances de Cayetano, sin embargo, tiene una convicción más clara frente al primero y opta por seguir al verdadero sentido del *De Anima* sin aportar la solución metafísica que salva el escollo de la inmortalidad cuando en el *Libro XII* se mantiene la separación del intelecto. En cambio, Alonso niega la vía metafísica y declara que es exclusivo patrimonio y objeto del filósofo de la naturaleza estudiar el alma humana. ¿Qué pasó en la vida de Cayetano después de sus comentarios al *Del Alma*? Cayetano suspendió todas sus investigaciones sobre la inmortalidad del alma y transitó hacia temas escriturales. En sus comentarios al *Eclesiastés*[365] —de acuerdo al juicio de Coquelle[366]— . Cayetano elige la vía revelada. El estudio del *De Anima* de Aristóteles cimbró los conocimientos filosófico-antropológicos del cardenal. Desde entonces, Cayetano cae en cierto escepticismo sosteniendo que ningún filósofo ha podido dar una demostración apodíctica de la inmortalidad del alma.

Alonso de la Vera Cruz, en cambio, pretende no hacer concesión alguna al texto del *De Anima* y avanzar más en la propuesta aristotélica toda vez que es posible demostrar racionalmente la inmortalidad del alma pues lo ha dicho Tomás de Aquino basado en Aristóteles.

Las *Investigaciones acerca del alma* de fray Alonso son la tarea titánica del primer filósofo de América por superar la interpretación metafísica del *De anima* medieval salvando el naturalismo aristotélico sin quedar atrapado en la inmanenicia.[367]. Se trata pues de una novedosa formulación a la luz del

[365] *In Eclesiastes* III, 21.

[366] Cfr. Coquelle, P.I. En; de Vio, Thomas, *Commentaria in De Anima Aristotelis*, Introducción, p. XXXII.

[367] Alonso tiene presente todo el problema del alma humana en la Edad Media. Para la génesis

Tratado del alma del Estagirita que incluye las contribuciones de la *prima pars*, *cuestio 75* de la *Suma Teológica* pero que ha decidido no caer en un fideísmo por falta de argumentos. La empresa no es igual a la de Cayetano que, al comentar al de Estagira, quedó en escepticismo filosófico optando por la vía escritural. En Alonso, la tarea es novedosa: se trata de una nueva navegación para resolver — guardando el género de la ciencia de la naturaleza y la tesis cristiana de la creación del alma personal *ex-nihilo* por Dios— la unidad del intelecto humano y la inmortalidad del alma.

Vayamos pues al proemio de la tercera parte del tratado que desarrolla Alonso y a la *speculatio X* de ésta para descubrir cómo es que fray Alonso soluciona el problema[368]:

En el Libro III de las *Investigaciones* hay dos textos clave a tener en cuenta. Nuestro autor sigue directamente la tercera parte del *De Anima* de Aristóteles. Al mismo tiempo, es notorio que en cada página se sigue al margen a Tomás de Aquino en la *Suma Teológica, I pars, cuestiones 75 a 89*[369]. Veamos qué dicen las cuestiones mencionadas de la *Suma* para poder desentrañar cómo es que éstas se intercalan en las explicaciones del *libro III* de Aristóteles y con las cuestiones mencionadas de la *prima pars* de la *Suma Teológica*.

Como adelanté en apartados anteriores de este escrito, la investigación filosófico-natural de *Los Libros del alma* de fray Alonso no está traducida completamente en su tercera parte. Esta omisión debe suplirse cuanto antes, pues en ella se compromete toda la teoría del conocimiento alonsina

---

del problema, cfr. Echeverría, Bernardo, *El problema del alma humana en la Edad Media*, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, 1941.

[368] Para la tercera parte de las *Investigaciones acerca del alma* de fray Alonso utilizo la edición original de la *Physica, Speculatio, Aedipater..*, de 1557 por la falta de traducción. La paleografía y traducción del latín son mías.

[369] Exactamente se cita de la *S.Th*, I: q. 76 art. 2 et 2 *Contra Gentes* 75; q. 76 art. 3 y 2 *Contra gentes* 58; q. 118 art. 1 ad 4 y q. 76 art. 3 ad 3; q. 64 a 1; q. 118 art. 1 ad 3; *De Ver* q. 26 art. 3; q. 77 art. 6 resp. 5. *S.Th,* p.p. q. 79 art. 2; *S.Th,* I ó p.p. q. 14 a 4; q. 58 a 1; q. 79 a 2; 19 a 2 in 3; 76 y 77; q. 88 a 2; 79 a 4; 44 a 2; 79 a 4; 79 a 7. *In De An, com.* 17, 18, 19. *S.Th,* I ó p.p. q. 79 a 6; q. 89 a 1; *Caietano* q. 79 a 6; *S.Th,* I ó p.p. q. 79 a 8; *S.Th,* 3 p. q. 11 art. 2; q. 72 a 4; q. 82 a 1; *S.Th,* I-2, q. 10 art. 1; *S.Th,* I ó p.p. q. 82 a 2; q. 72 a 4; q. 81 a 2; q. 72 a 3; *S.Th,* I-2, q. 17 a 1. Aristóteles *1 De caelo,* 1.20 2a. *De gen e corr,* 24; *E.N,* VIII-7. *S.Th,* I ó p.p, q. 83; *S.Th,* p.p. q – 85 a 1. a 2; q. 86 a 1; q. 85art. 4; q. 85 art. 2; 89 a 1 ad 3, q. 89 art. 3.

en su punto de partida. Sabemos que la *Physica Speculatio* de Alonso se publicó en 1557[370]. Esto quiere decir que salió a la luz tres años después de que Alonso publicara el *Speculum Coniugiorum* y también tres años después de la *Dialectica Resolutio*.

La importancia del tema que trata reviste especial interés si notamos que en 1553 se fundó la Universidad Real y Pontificia de México y que Alonso fue nombrado entonces catedrático de escritura, posteriormente catedrático de teología escolástica y de artes o filosofía. El que apenas un año después de fundarse nuestra universidad Alonso saque a la luz sus obras lógicas reviste especial importancia por las siguientes razones: primero, porque, dada la premura con que recibió el título de doctor y catedrático, lo más sencillo hubiese sido que Alonso pusiese de libro de texto el de algún doctor europeo cuya obra hubiese sido publicada. Pero no; en cambio, nuestro autor decide redactar las obras poniendo sus propios comentarios e interpretaciones. La segunda cuestión que merece ser señalada en este campo es que Alonso elige para su construcción teológico-filosófica el *Organon* de Aristóteles seguido por Pedro Hispano haciendo de esta lógica el prolegómeno para las cuestiones teológicas que venía dándose desde Tomás de Aquino en el siglo XIII, pero, corrigiendo al mismo tiempo vicios e interpretaciones que se dieron desde entonces, así como corrigiendo otros vicios que se dieron posteriormente con la decadencia de la escolástica. Es decir, la producción alonsina sigue una intención restauradora (de Tomás) y reformadora (de algunos contenidos de Tomás y en especial de autores posteriores a él hasta el siglo XVI). Por esta razón, Alonso divide su obra en *speculationes*. Es decir, no es su obra un comentario a Aristóteles sino la decisión explícita y conciente de optar por la lógica aristotélica; al mismo tiempo, muestra un deseo de apartarse de la modalidad tomista del mero comentario de las obras lógicas del Estagirita para involucrar en sus investigaciones las discusiones teológicas y filosóficas de su tiempo. Se trata de una reflexión filosófica que diserta sobre si la lógica es ciencia especulativa o práctica, sobre si el estudio del alma compete al físico o al metafísico,

[370] Y que no fue sino hasta 1942 gracias al apoyo de don Alfonso Noriega, Secretario General de la UNAM, que se dieron las instancias para que Oswaldo Robles redactara y publicara la primera y la segunda parte *Del alma*.

sobre si el intelecto agente es compuesto o no, separado o no, sobre si es uno solo en todos los hombres o cada uno de los hombres cuenta con él, etcétera. Alonso ha querido escribir las investigaciones lógicas y físicas del entramado filosófico requerido para la ulterior formación de los primeros teólogos de América porque su deseo está en superar las complicaciones de exposición típicas de la escolástica de su tiempo, y porque considera que el solo comentario escueto –a la manera de Tomás de Aquino a las obras del Estagirita– no responde a las necesidades de su tiempo. Al mismo tiempo, esta producción del agustino muestra el deseo explícito de que el espíritu fundacional filosófico de América no sea una copia de Europa, sino que cuente con algo nuevo, porque no se explicaría uno –insisto– por qué intentar a un año de distancia de la fundación de la universidad sacar toda una compilación comentada de tratados lógicos y físicos que incluyese autoridades escriturales, citas de autores griegos, latinos, de padres cristianos, de Tomás de Aquino, Escoto, Ockham y su comentador Gabriel Biel. Ambas obras además abren con u enfoque crítico, es decir, cuestionando qué método compete a la indagación y porqué.

De entre toda la pléyade de autores que menciona, resaltan especialmente en la tercera parte las cuestiones 74 a 89 de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino.

El solo hecho de que sea citada prioritariamente la *Suma Teológica* merece reflexión detenida pues el contenido temático y la estructura entera del tratado alonsino no sigue a Tomás sino el *Del alma* aristotélico: ¿por qué entonces seguir la *Suma Teológica* del Aquinate? Aquí entra la clave de la cuestión hermenéutica de la tercera parte de las *Investigaciones del alma*. Para Alonso, la tercera parte pone en juego el tema del alma humana y su inmortalidad. Note el lector que en tiempos de Aristóteles no se debatía la inmortalidad humana. Para el Estagirita, si hay algo absolutamente separado en el hombre, es un sentido del intelecto —el intelecto agente— y un sentido de substancia —lo por sí o χωριστόν que es la forma—; pero Aristóteles se mantiene en la vía naturalista de la antropología, —Alonso conoce muy bien la adecuada interpretación de esto gracias a los comentarios de Averroes— pero, al mismo tiempo, sigue la visión trascendente del cristianismo medieval y comparte con ellos la convicción de la

inmortalidad del alma humana. La tercera parte de *Las investigaciones acerca del alma* es pues, en Alonso, el tratado decisivo que habrá que formular y de responder, al neoplatonismo cristiano que intentó explicar la inmortalidad del alma desde una vía no naturalista. Al mismo tiempo, Alonso responde en estas investigaciones al averroísmo de Siger de Brabante y sus secuaces que intentaron dar según asienta Alonso *soluciones opuestas a mundos opuestos*; para Alonso no es posible una escisión entre dos planos y considera que, efectivamente son planos distintos pero que no cabe una dicotomía excluyente de la realidad. Responde también en este tratado al naturalismo aristotélico: siguiendo la propia metodología y contenido del *De Anima* de Aristóteles, Alonso intenta responder a la vía naturalista mediante una filosofía de la forma como acto que no sigue a la metafísica sino a la teleología de la forma del viviente para, desde los mismos principios aristotélicos, ir más allá que como lo hizo su autor. Pero, ¿Por qué Alonso no lo cita y sigue en cambio la *Suma Teológica*? Esta elección, que de arranque puede confundirnos, se debe a que sigue en Tomás un contenido temático: la inmortalidad del alma puede probarse desde el análisis filosófico-racional, se trata del estudio de una realidad que no es sólo revelada, refutando con esto al fideísmo de su tiempo por Lutero, así como al escepticismo en que cayó Cayetano. Al mismo tiempo, se aparta de una tradición católica que ha querido separarse del mundo formulando una antropología desde la metafísica que no tiene la realidad natural como fundamento.

Desde esta perspectiva lo novedoso de la tercera parte de las *Investigaciones del alma* en Alonso, son las respuestas subyacentes, el intento de conciliación del *De Anima* de Aristóteles con la teoría antropológica tomista de la inmortalidad del alma y del intelecto agente individual y separado.

Una última consideración: en mi análisis del *Speculum Coniugiorum* escrito también por este autor, he insistido varias veces[371] que respecto del

[371] Cfr. Del Viejo al Nuevo Mundo: el tránsito de la noción de domino y derecho natural de Francisco de Vitoria a Alonso de la Vera Cruz, El concepto de ley natural como instrumento integrador en el imaginario novohispano, Sobre idolatría, sacrificios humanos y derecho de cónyuges: la influencia de Agustín de Hipona en los axiomas filosóficos del XVI novohispano, El aristotelismo medieval en la Nueva España, Las consecuencias del *Homo est naturaliter magis animal coniugale quam politicum* en el *Speculum* de Alonso de la Vera Cruz.

tema de la ley natural Alonso sigue ocasionalmente a Escoto y a Ockham para enfatizar cierta variabilidad de los principios intrínsecos del obrar humano que había dejado de ver De Aquino pero que los desarrolló más Escoto al enfatizar la voluntad humana. Señalé también cierta influencia y seguimiento de Ockham por su énfasis nominal en cuanto al énfasis del ámbito práctico e individual.

Debo mencionar en contraparte que en esta obra, en cambio, nada retoma Alonso de esos autores. De hecho, cuando los menciona, es para refutar al nominalismo ockamista o el voluntarismo del conocimiento como punto de partida en Escoto. ¿Quiere esto decir que hay una contradicción de contenido en la obra de Alonso? O, ¿quiere esto decir que la reflexión alonsina sufrió un vuelco temático por presiones del exterior? En lo personal, yo no estaría de acuerdo con ninguna de esas hipótesis. Alonso bebe de Escoto y Ockham ocasionalmente respecto del tema de la ley natural y del obrar moral en el *Speculum Coniugiorum,* pero se aparta de la postura gnoseológica de esos autores en el ámbito del conocimiento intelectual y de la abstracción. Ello quiere decir que, en el tema del conocimiento intelectual sigue a Aristóteles para desde ahí probar la inmortalidad del alma humana basado en Tomás y su *prima pars* de la *Suma Teológica*.

En cambio, respecto del obrar humano y la ley natural, Alonso acepta algunas contribuciones de Escoto y Ockham porque le ayudan a desarrollar cierta variabilidad de la ley natural por las culturas que no había desarrollado suficientemente De Aquino.

Pasemos pues a revisar la propuesta alonsina de esta tercera parte de sus *Investigaciones del alma* para ver cómo responde a la discusión filosófica de su tiempo respecto de la inmortalidad del alma humana. Ya vimos, en la primera parte de este escrito, cómo Alonso ha optado por una solución naturalista en cuanto al género de la antropología filosófica. Veamos ahora cómo, a partir del conocimiento racional humano, sostiene Alonso que es posible demostrar la inmortalidad del alma humana.

Esta tercera parte la divide Alonso en once *speculationes*. Todas ellas siguen el método escolástico del *sed contra* comenzando cada una con el título temático de la *speculatio*, después dando los argumentos a favor, para posteriormente dar los que hay en contra. Luego da un comentario al

problema citando a los autores clave de influencia y disputa para, por último, establecer las conclusiones y las causas de ellas señalando las fuentes y autoridades más importantes. Es, en esta última parte del tratado, donde aparece privilegiada siempre la *prima pars* de la *Suma Teológica cuestiones 77, 79, 82, 85, 86* principalmente.

¿De qué tratan en general estas once especulaciones? Las primeras seis especulaciones tratan del alma humana racional como acto primero del cuerpo natural organizado. Explica que ésta es indivisa, que no está compuesta y que opera mediante la facultad intelectual principada por el intelecto agente y el intelecto posible. A partir de la s*peculatio* séptima, Alonso prepara el terreno para investigar si el alma humana que informa al compuesto natural puede ser inmortal, es decir, puede separarse de aquello que informa[372].

Alonso tiene que salvar este escollo toda vez que en la *speculatio X* tiene que probar por qué el intelecto es separado a pesar de no poder operar sin el curso de una imagen[373], pues si esto no es posible no podrá hablarse del alma como acto primero del cuerpo y, en consecuencia, separada e inmortal, aunque se corrompa el compuesto con la muerte. Esta *speculatio* es la coronación de la tercera parte de la investigación del alma. La *speculatio XI* es casi un corolario de las cuestiones que se derivan de ésta. En ella, Alonso sigue la *cuestión 89* de la *prima pars* de la *Suma Teológica* que hemos mencionado.

Analicemos estos tres bloques temáticos de la tercera parte de las *Investigaciones del alma* por De la Vera Cruz:

La *speculatio I* pone la aporía sobre si el alma natural es corruptible y no puede separarse del compuesto a pesar de ser su acto primero. En la parte segunda de este tratado, Alonso ya había desarrollado este tema en ocasión del alma sensitiva resolviendo que ella se agota toda en el compuesto y separándola de la vegetativa que se reducía a identificarla con la mera función siguiendo la *cuestión 76* de la *prima pars* de la *Suma*, Alonso responde a aquella vía naturalista de su época que, amparada falsamente en Aristóteles, sostenía que el alma humana no es inmortal porque su ser está

[372] Cfr. folios 346-349.
[373] Cfr. *Speculatio* X, folios 352-357.

en informar al compuesto racional. Sostiene Alonso que, contrariamente a lo que dicen, para Aristóteles, si hay una operación intelectual separada absolutamente del compuesto, puede sostenerse que el acto o principio intelectivo (el alma racional) no se corrompe.

Note el autor que Alonso está intentando hacer una demostración racional al modo naturalista de Aristóteles y ya no desde la estructura teológica que sigue la *Suma* del Aquinate donde se habla primero de Dios, después de las criaturas angélicas y por último del hombre. Alonso, en cambio, toma la estructura del tratado *Del alma* de Aristóteles donde la primera parte de su investigación habló del alma natural en general que venía de la investigación de la parte hilemórfica de la física para entrar después en la segunda parte en el alma vegetativa y la sensitiva, hasta coronarse esta tercera, con el alma racional. Es decir, Alonso sigue la estructura naturalista de Aristóteles y no la de la *Suma*.

Alonso trata de analizar al hombre y su destino, desde su estructura intrínseca; algo que venía haciendo también en el *Speculum Coniugiorum* donde toma la ley natural desde su dimensión intrínseca y no a la luz de la causalidad extrínseca como venían haciendo los medievales. Siguiendo el famoso adagio tomista típico de su maestro Vitoria que dice que *la gracia no abroga la naturaleza, sino que la perfecciona*, Alonso se propone demostrar lo más alto del alma humana a partir de la vía natural. Argumenta en el primer bloque de *speculationes* de la tercera parte *Del alma* que ésta no es un cuerpo, que a pesar de ser un acto y forma individual es subsistente e incorruptible porque su ser se agota en ser naturaleza completa de la especie racional en acto y que ella es el hombre en su primer sentido de naturaleza específica, de acto primero o forma del compuesto.

Alonso prueba que el alma humana no es compuesta en un sentido primigenio, porque si el alma intelectiva estuviese compuesta a partir de la materia y de la forma, las formas de las cosas estarían en ellas como individuos y no conocería las esencias ni el universal. Explica que la separación del alma es por un sentido de los que da Aristóteles en la *Metafísica VII-6*[374] que es el de forma y pasa en las *speculationes* siguientes a investigar la unión

[374] Aristóteles, *Metafísica* 1045b21.

del alma y el cuerpo. Señala, en primer lugar, que el principio intelectivo[375], al ser acto, es individual y personal en los hombres. Refuta con ello el error de los árabes que consideraban que el alma se unía al cuerpo como instrumento, refutando también al neoplatonismo cristiano occidental cuando sostiene que el alma informa al cuerpo como acto y como causa final.

La fuerza la pone en la diferencia constitutiva: la forma como principio intelectivo para Alonso, es de tener en cuenta que mientras las facultades sensibles operan con un órgano corporal —la vista con el ojo, por ejemplo— el entendimiento o facultad del alma indivisa no opera con órgano corporal alguno pues sólo un conocimiento que no es forma ni opera con formas corporales es capaz de hacerse todas las formas[376], según la sentencia aristotélica.

Analicemos esta tercera parte de las investigaciones del alma en fray Alonso con base en los temas que trata y que hemos ya enunciado.

De las *speculationes* que desarrolla en la tercera parte, el *sed contra* de los tres argumentos sostenidos en cada una de ellas se basa en la autoridad de Aristóteles. En las causas de las conclusiones a cada *speculatio*, en cambio, la autoridad es siempre la *S.Th., I, q. 75 a 89*. En las primeras siete *speculationes* Alonso se apoya en la *questio 79.* A partir de la *speculatio* octava, a saber, sobre si el alma es inmortal, Alonso privilegia los textos directos de Aristóteles[377] más que a la *Suma* sea de fuente directa o siguiendo la autoridad de Cayetano. En la *speculatio VIII,* sigue sobre todo la *q. 84* para, en la *speculatio X*, seguir de cerca en especial las cuestiones *85* y *86*. Por último, la *speculatio XI* sigue en especial la cuestión *89* de la misma *prima pars.*

En el enfoque de las *speculationes I* a *VII,* el interés alonsino está en refutar al averroísmo latino[378] por un lado, y la reducción escotista del alma a sus potencias superiores, por otro[379]. En la *speculatio VII,* refuta la vía moderna instaurada por Escoto y Ockham al que sigue a través de los comentarios que hace su discípulo Gabriel Biel. Frente a ellos, sostiene que la voluntad

---

[375] *Speculatio* VIII, De Aquino, Tomás, *S.Th,* I, q. 76.

[376] Cfr. Aristóteles, *De Anima*, III-4, 429b5.

[377] De La Vera Cruz, Alonso, *Investigaciones del alma,* III-8, folio 347-349: Aristóteles, *De caelo I,* 20. *De la generación y corrupción* 1,24. Ética Nicomaquea VIII-7 y IV-1. *Tópicos* I-8 y 12.

[378] Siguiendo la *q. 76* de la *S,Th. I pars.*

[379] Siguiendo la *q. 79* de la *S,Th. I pars.*

es una potencia racional distinta del intelecto y, que, sin embargo, no son dos entendimientos o razones, una especulativa y una práctica, separadas como potencias[380]. Por último, refuta al naturalismo de su tiempo en la *speculatio VIII*, a saber, sobre si el alma es inmortal, pero rechazando la solución cristiana platónica y neoplatónica sobre la inmortalidad del alma humana[381]. Sostiene que todos los intérpretes reconocidos de Aristóteles sostienen que en la mente de su autor estaba la inmortalidad del alma[382].

La octava *speculatio* le permite defender frente a Lutero el libre albedrío de tal manera que en la décima *speculatio* está listo para sostener que el conocimiento intelectual de las cosas corpóreas es posible gracias a la abstracción que realiza el intelecto agente del *phantasma*. Esta especulación refuta explícitamente la teoría del conocimiento platónica que ponía las ideas separadas de las cosas y refuta también la opinión de Ockham[383] y a su comentador Gabriel. La *speculatio* es una refutación al nominalismo, tanto al de Ockham y Biel, como al de Enrique de Gante y tantos otros que rechazaban el conocimiento del universal como especie abstraída desde el *phantasma*. Por la relevancia del tema, me permito citarlo en su texto fidedigno:

Contra istam confusionem[384] *sunt aliqui doctores, etiam graues, qui absolute omnem negant speciem, tan in sensitiua, in intellectiua parte sicut Ochā: ut citatur a Gabriele. Ait enim, qui sufficit obiectum, et potentia: quia ab obiecto, et potentia paritur notitia, qui ēt asserit quód post actualem intellectionem manet in potentia quedam qualitas, quęest principium cognoscendi abstractiue, sed tamen non est species.*

Menciona que Enrique de Gante, al igual que Ockham, niega que el intelecto obtenga la especie inteligible para la abstracción del fanstama. Después

[380] Vera Cruz, Alonso, de la, Investigaciones del alma, III-8, folio 346: contra Scoto in 3. d. 36 y Gabriel d. 26.

[381] Cita a Platón, Trismegisto, Plotino y Alejandro de Afrodisia.

[382] *Speculatio VIII, folio 348.* Cita a Teofrasto, Alberto Magno, Durando, Escoto.

[383] *Speculatio* X, folio 353. Al margen: Opinio aliquorū contra cōmunē. Ochā. in 2. q. 18 y 19. Gabr. d. 4 2. Sen.

[384] Se refiere a la 2ª. conclusión que dice: In huius modi abstractione ponitur species intelligibilis, qua actu informatur intelectus, et intelligit actu. In hac conclusione volumus dicere, q abstractio a materialibus non fit per hoc q phantasma uniat intellectui, et sic actu inielligat, sed per hoc q veré producitur species intelligibilis, et ipsa actu in intellectu recipitur, per quam formaliter intelligit.

refuta la teoría del conocimiento de Escoto que sostiene que se conoce por la experiencia, *como si la sola intuición fuese especulación*. La *speculatio X* es la coronación de la teoría del conocimiento alonsina que ha logrado mantenerse en el naturalismo de Aristóteles y, sin embargo, ha probado la separación del principio intelectivo gracias a que retoma del *De Anima III l*a noción de intelecto posible y agente.

El lector puede sentirse defraudado al llegar a esta conclusión pues tal parece que después de tanto rodeo con este escrito hemos llegado simplemente a corroborar el ya sabido tomismo de nuestro autor; pero Alonso, no es un mero comentador de Tomás de Aquino, Cayetano o de Francisco de Vitoria. Alonso ciertamente escribe esta obra intentando responder a la vía nominal excesiva que instauró Ockham después de seguir la vía singularista del conocimiento en Escoto. Responde explícitamente a la objeción que hizo Escoto a la teoría del conocimiento de la abstracción aristotélica cuando dice[385]: contra lo que sostiene la *Suma teológica* está la opinión común del Dr. Sutil[386] que dice que según esta teoría del conocimiento de la *Suma teológica*, el intelecto no puede inteligir el singular. Pero continúa Alonso, "no dice eso Tomás de Aquino, sino que dice que la ciencia es de lo universal y que la intelección del singular se realiza de modo diverso". Distingue en la abstracción diversos modos para explicar la reflexión que opera el intelecto en el conocimiento del singular. Corona sus respuestas a los argumentos señalando que el intelecto agente es luz y similitud de actos a la manera en que explica Aristóteles en *De Anima III-5* la impresión del sello en la cera. Su última argumentación es casi una glosa de la respuesta a las objeciones de la *q. 85 a. 2* donde el Aquinate sigue literalmente la explicación de Aristóteles en *De Anima III-8*. Para Alonso nuestro entendimiento conoce las cosas materiales y el singular a la manera en que Aristóteles lo establece.

El esfuerzo titánico del tratado consiste en responder al fideísmo de su tiempo, así como al nominalismo singularista tan en boga por la ola franciscana de América. Es verdad que en otras obras alonsinas encontramos concesiones nominalistas importantes, en especial, cuando se encuentra en

[385] Speculatio X, folio 355.
[386] Al margen: Sco. in. 4. d. 45 q. 3.

el ámbito práctico de la filosofía en tema como el derecho natural y cuestiones de variabilidad en la ley natural. Pero, en cuanto a la teoría del conocimiento de las esencias y de las cosas, fray Alonso es aristotélico y naturalista al modo del tratado *Del alma* del Estagirita que se apoya en la *S.Th. I, q. 74 a 89*, pero que lleva el discurso filosófico a la problemática de su tiempo instaurando en América una epistemología restaurada.

¿Quién es pues interlocutor del escrito de Alonso de la Vera Cruz? En mi opinión, toda la estructura del tratado, y cada una de las razones y de los motivos de su desarrollo, está en responder al escepticismo en que cayó Tomás de Vío, el cardenal Cayetano, al dejar abruptamente su estudio del *De Anima* de Aristóteles y replegarse en el estudio escritural. La *speculatio* VIII, la más importante investigación de la tercera parte del tratado, junto con la décima, corrobora mi interpretación. Ello quiere decir que en este autor y texto se encuentra una teoría del conocimiento de corte aristotélico que es llevada más allá del naturalismo propio de Aristóteles. Alonso ha desarrollado el tema de la inmortalidad del alma humana siguiendo la vía naturalista del Estagirita que apoyaban Averroes, Tomás de Aquino y Cayetano. Pero Alonso ha dado un paso más frente al cardenal Tomás de Vío, ha probado que basta la sola razón para probar la inmortalidad del alma desde la vía natural.

b) Sobre la lógica alonsina y el Organon de Aristóteles

La presente sección compara algunos principios de la lógica de Aristóteles con los de Alonso de la Veracruz quien, a pesar de realizar un comentario al Órganon de Aristóteles a la manera en que lo hacían los pensadores mediavales siguiendo algunos principios de la teologia escolástica los desarrolla de manera más libre, incorporando los avances de la ciencia de su tiempo y la contribución a la lógica que el nominalismo heredó; así mismo, Alonso rescata en su comentario algunas tesis aristotélicas de la lógica que están más en la interpretación de los traductores renacentistas de Aristóteles como Ioannes Argyropolus al que sigue directamente.

El Estagirita no concibió una separación tajante entre lógica y filosofía. La idea de la lógica como instrumento separado de la filosofía surgió con

Andrónico de Rodas y con Porfirio. La tradición medieval hereda de Porfirio a través de Boecio dicho modo de concebir la lógica.[387]

La consideración diversa de la lógica en Aristóteles y Porfirio va a tener consecuencias importantes en la comprensión de la lógica alonsina. La primera diferencia explícita[388] que encuentro entre el orden de la lógica alonsina y el de la lógica aristotélica es que Alonso divide la lógica en lógica menor o súmulas[389] y lógica mayor o lógica material. En ésta última Alonso primero expone la *Isagoge* de Porfirio, después las *Categorías* de Aristóteles y, por último, la obra *Analíticos posteriores* del mismo autor. En la *Isagoge,* Alonso pretendía desarrollar los preámbulos a la lógica aristotélica; era esta una introducción o, como él lo llamaba, unos *preliminares* para dar armas al estudiante en la comprensión de los términos lógicos. El punto clave de esta primera parte consistía en definir la ciencia, el universal y otros términos clave en su teoría de la ciencia para lograr una mejor exposición de la *Dialéctica Resolutio*. Después del preámbulo Alonso dedica su análisis a las *Categorías,* entendiendo por éstas los predicamentos o modos de ser, y en la tercera parte, Alonso accede a una teoría de la ciencia mediante su lógica material. Estas dos últimas partes son ya explícitamente aristotélicas, pero el haber comenzado con la *Isagoge* de Porfirio así como el haber abierto el tema de la lógica con las *Summulas* al modo de Pedro Hispano, trastoca el seguimiento pretendido. La *Isagoge*[390] es un tratado introductorio a la lógica del Estagirita escrito por el seguidor de Plotino, Porfirio, quien desarrolla el problema de los universales. En ella, Porfirio menciona cinco predicables: el género, la especie, la diferencia, el propio y el accidente. Siguiendo a Porfirio, Alonso de la Veracruz inicia su segunda obra lógica, la *Dialéctica Resolutio* preguntándose si la lógica es una ciencia o una herramienta; después, establece la definición de lo universal y lo particular, por último,

---

[387] Para este tema confrontar a Düring, Ingemar. *Aristóteles*, UNAM, 1990, pp. 96 y ss.

[388] Cfr. De la Veracruz, Alonso. *Dialéctica Resolutio LI Los Predicables.* Traducción, introducción, transcripción y notas de Miguel Ángel Romero Cora. Tesis de licenciatura, Colegio de letras clásicas. UNAM, 2009. En adelante seguiré ésta traducción generosa que me proporcionó el autor.

[389] Una aproximación de la lógica formal venida de la influencia de Pedro Hispano.

[390] Porfirio, *Isagoge.* Anthropos, Barcelona, 2003.

clasifica los distintos tipos de predicables y se pregunta si los predicables son reales o mentales.[391]

La introducción o preliminar de la *Dialectica Resolutio* dedicada a la *Isagoge* de Porfirio es el texto que utilizaré en mi investigación para analizar desde él las diferencias y similitudes entre la lógica alonsina y la aristotélica. Utilizo la traducción de Miguel Ángel Romero quien generosamente me facilitó su trabajo.

Por la primera parte de la *Dialéctica Resolutio* sabemos que la *intentio auctoris* de Alonso[392] era simplificar la enseñanza de la lógica mayor o lógica material en los alumnos de la Facultad de Artes en la Real y Pontificia de México ya que el estado de la lógica mayor en su tiempo se había complicado y oscurecido en la enseñanza por disertar sobre problemas sin conexión con la realidad. Es en la *Carta Nuncupatoria* o epístola introductoria al tratado donde Alonso da la división de la lógica, en ella dice que la escribe como libro de texto para los primeros alumnos de América:[393] 1) Summulas 2) Dialéctica o Lógica Mayor; titulada *Recognitio Summularum, y Dialéctica Resolutio* o lógica material o silogística. Antes de entrar en la exposición de la primera parte de la *Dialéctica* que es la parte que analizaré a continuación, quiero exponer cómo clasificó Aristóteles sus obras lógicas para comenzar a comprender las diferencias y similitudes entre ambos autores. No podemos comprender adecuadamente la lógica alonsina si desconocemos el Órganon aristotélico y los comentarios que de él hace Tomás de Aquino.

En Aristóteles no hay una clasificación sistemática de sus escritos como sí la tiene Alonso. La clasificación del *corpus aristotelicum* fue hecha por Andrónico de Rodas en el siglo I A.C., éste heredó a la posteridad la organización de los textos basándose en lo que él consideró la articulación eidética y temática de la reflexión aristotélica. Entre estas obras juntó las que denominó el Órganon o tratados de lógica. Es pertinente recordar aquí que en tiempos de Andrónico y en la posterior baja edad media después del

[391] De la Veracruz, Alonso. *Dialéctica Resolutio. LI,* Los predicables. *q.1.*

[392] En la *Epístola Nuncupatoria* con que introduce Alonso. Texto de Romero Cora.

[393] Se trata de la *Recognitio Summularum* de Alonso de la Veracruz. Las tres obras de Alonso se encuentran en Condumex-Grupo Carso. La tesis de Miguel Ángel Romero Cora no menciona la existencia de éstas y utiliza las del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional.

helenismo, la Stoa y la patrística, no se tenía un conocimiento completo de lo que hoy conocemos como el *corpus* de Aristóteles. Este derrotero del *corpus* es crucial al estudiar la lógica medieval desde autores como Porfirio[394] y después Boecio[395] pues ellos no tuvieron los elementos ni la información completa de la propuesta aristotélica para interpretarla a plenitud. Ahora bien, de la Veracruz es ya un autor del siglo XVI que ha recibido todo el influjo de la adecuada lógica mayor de Aristóteles vía Averroes, Avicena y los comentadores de la tradición medieval latina. ¿Por qué entonces abre la lógica mayor aristotélica con un preliminar como la Isagoge de Porfirio que adolece de un planteamiento completo para el estudio del conocimiento inmediato y de la inferencia científica? Expongamos primero cuál es la estructura eidética del Órganon aristotélico para después responder a esta pregunta: hay diversas vías de acceso para entender la estructuración de la lógica aristotélica teniendo en cuenta que el Estagirita nunca compuso su lógica en un bloque unitario. La primera es la que realizó el historiador Werner Jaeger con el método genético evolutivo.[396] Estudiar la génesis de las ideas lógicas de Aristóteles a través de la cronología de sus obras: cuál escribió primero, qué le siguió después. Otro modo de abordar el problema y la estructura del Órganon es por la secuencia eidética: según los pasos que sigue el conocimiento humano se ordenan los tratados desde el punto de partida hasta la culminación del conocimiento racional. Éste enfoque tiene el beneficio de que tanto los lógicos latinos del medioevo, en especial Tomás de Aquino que ya contaba con el conocimiento completo del *corpus* en el siglo XIII, como los pensadores árabes, la realizaron.

Seguiré ambos abordajes, el cronológico y el eidético, para exponer aquí la estructura de la lógica aristotélica. Cito primero las obras lógicas que escribió Aristóteles:[397] *Tópicos, Retórica, Elencos Sofistas, Analíticos Primeros y Segundos, Tratado de las Categorías, Peri Hermeneias, Poética*.

Los *Tópicos* tratan sobre la clasificación de los topos, lugares o agrupación de temas comunes para argumentar adecuadamente, es un tratado que

[394] Nació en 232 d – C.
[395] Fue cónsul en 510, d. C.
[396] Jaeger, Werner. *Aristóteles*. FCE, 1946, México.
[397] Sigo las ediciones de la biblioteca Gredos, Madrid.

versa sobre la argumentación de cuestiones opinables. Aristóteles escribió los *Tópicos* paralelamente a los *Analíticos,* y los *Analíticos* tratan sobre el razonamiento de cosas que se dan por necesidad. Desde el inicio de sus reflexiones lógicas, Aristóteles concebía con claridad las dos maneras de conocer que la razón tiene sobre la realidad: lo que ocurre a veces, y lo que ocurre siempre y necesariamente. El estudio de los términos, de las proposiciones y de las inferencias deductivas, estuvo desde su inicio supeditado a la comprensión de que hay cosas que la razón contempla de modo común o general, y otras de modo necesario.

En esta tónica eidética Tomás de Aquino hizo un análisis de la lógica aristotélica en sus *Proemios* a los comentarios a la *Ética Nicomaquea*, al *Peri Hermeneias*, a *Analíticos Posteriores* y a la *Política*[398].

Indudablemente Alonso de la Veracruz conoció la manera tomista de enfocar la estructuración de la lógica, de ahí la pertinencia de traerlos a cuenta antes de analizar el problema que nos ocupa. En el *Proemio* que Tomás hace a la *Política* de Aristóteles expone el axioma epistémico que caracterizará el criterio de la lógica aristotélica, dice: *como enseña Aristóteles en la Física II,*[399] *el arte imita a la naturaleza. A causa de esto es que, de la misma manera que se relacionan entre sí los principios, de igual manera proporcionalmente se relacionan las operaciones y los efectos.*

Para Aristóteles hay una relación analógico-proporcional entre conocimiento y realidad pues considera que los actos de la razón son semejantes a los actos de la naturaleza. Como buen medieval, De Aquino lleva a secuencia eidética los principios de la realidad natural y gnoseológica de Aristóteles poniéndolos en una organización monumental. En el *Proemio a la Ética Nicomaquea* Tomás dice que el orden de las cosas se compara a la razón de cuatro maneras: *hay un orden que la razón no hace, sino que sólo contempla, y es el que se da en las cosas de la naturaleza. Un segundo orden se da cuando la razón, al pensar, ordena sus propios actos, por ejemplo, cuando ordena conceptos entre sí y los signos de los conceptos (porque son voces con significado). El tercer orden es el que se da cuando estudia los actos*

---

[398] En Morán, Jorge. *Tomás de Aquino. Los proemios, Aristóteles* (III), Revista *Tópicos,* vol. II, n. 3, 1992. Universidad Panamericana, pp. 117-131.

[399] Tomás de Aquino, *Proemio a la Política*, p. 133.

de la voluntad. El cuarto orden es el que la razón establece en relación a los actos exteriores del hombre de los cuales él es causa como cuando hace una casa.[400] De Aquino clasifica las ciencias basándose en esta idea de orden y dice que la filosofía de la naturaleza y la metafísica son ciencias especulativas porque estudian el orden de las cosas que la razón humana contempla, pero no hace. Sostiene que la *Metafísica* queda incluida dentro de la filosofía de la naturaleza por esa razón y precisamente en las *Investigaciones acerca del alma* Alonso de la Veracruz abre su disertación discutiendo el problema[401] de si la metafísica pertenece al estudio de las sustancias separadas (teología) o al de la filosofía de la naturaleza, y concluye como Aristóteles y Tomás de Aquino que *la metafísica está incluida dentro de la filosofía de la naturaleza*.

La similitud que encuentro en este caso entre De Aquino y fray Alonso es sobre la subordinación de la metafísica a la filosofía de la naturaleza; ambos autores interpretan adecuadamente el espíritu del Estagirita para quien no cabía del mundo natural planteamiento separado alguno en cuanto al tema de la teoría de las ideas. El asunto tiene una repercusión innegable para la lógica, pues todo el sentido de la lógica tomista basada en Aristóteles está en la conexión entre lógica y realidad, en la analogía entre los actos de la razón y los actos de la naturaleza. Veamos el *Proemio a Analíticos posteriores* de De Aquino*: hay que reparar en que el acto de la razón es semejante, en alguna manera (quantum ad aliquid) a los actos de la naturaleza. (…) En los actos de la naturaleza se encuentra una triple diversidad. En algunos casos la naturaleza obra por necesidad, de tal manera que no puede fallar. En otros casos actúa con regularidad aunque algunas veces pueda fallar…*[402] Tomás extrae de esto la estructuración del Órganon de Aristóteles. Dice que cuando la razón tiene certeza de juicio obtiene resolución y realiza un silogismo simpliciter; sostiene que Aristóteles dedica los *Primeros analíticos* a las proposiciones *per se* y necesarias mientras que *Analíticos posteriores* trata del silogismo demostrativo. En cambio, *Tópicos* trata de *procesos*

[400] Tomás de Aquino, *Proemio a la Ética nicomaquea*, pp. 127 – 128.
[401] De la Veracruz, Alonso. *Investigaciones Acerca del alma, I y II* (Introducción y notas de Oswaldo Robles), UNAM, 1984.
[402] De Aquino, Tomás. *Proemio a Analíticos posteriores de Aristóteles*. p. 123.

de la razón que no tiene plena certeza sino alguna opinión a causa de la probabilidad que tienen las opiniones.[403] Por último, Tomás dice que a veces en la razón *no se produce una completa fe u opinión, sino sólo una cierta sospecha porque la razón no se inclina totalmente a una parte de la contradicción*[404] y que a esto se dedica la *Retórica.* El entramado tomista al Órganon de Aristóteles queda explicado en el *Proemio* de la siguiente manera: la primera obra lógica en el Estagirita son las *Categorías* porque estudian la información del intelecto o la inteligencia de los inteligibles, la segunda obra lógica es *Peri Hermeneias* porque estudia la composición o división del intelecto al sentenciar lo verdadero y lo falso. La tercera obra del Órganon es los *Analíticos* pues en ella la razón discurre de una cosa a otra, de lo más evidente a lo desconocido. La cuarta obra, *Tópicos*, es en la que la razón normalmente alcanza la verdad, pero no necesariamente.[405]

Con esto hemos llegado a comprender la idea del Órganon que De la Veracruz conoció a través de la tradición medieval. Pero cabe preguntarnos, ¿es ésta la única influencia que Alonso tuvo a la hora de estructurar su corpus lógico en la *Recognitio Summularum* y en especial en la *Dialéctica Resolutio* que nos ocupa? Dos puntos nos previenen de responder afirmativamente a esta pregunta. El primero es la razón contextual: Alonso está inserto en el renacimiento, realizó estudios en la Universidad de Alcalá, cuna del humanismo español; fue discípulo de Francisco de Vitoria en Salamanca, ahí donde Vitoria había reformado el currículo de la Facultad de Artes poniendo de cátedras tanto a De Aquino como a Escoto y a los nominales para pulverizar las pugnas ideológicas entre ordenes que tuvo la Universidad de París. Alonso además bebía ya del humanismo renacentista italiano que daba importancia al estudio de las fuentes directas y, como hombre de su tiempo, ya conocía sin prejuicios el influjo y las contribuciones del nominalismo.

Al estudiar la lógica de Aristóteles, Alonso no solo sigue los comentarios de Tomás de Aquino y de sus seguidores, como Cayetano y Soto. Elige la traducción que Johannes Argiropolus hizo del *corpus aristotelicum* y

[403] De Aquino, Tomás. *Proemio a los Tópicos*… p. 124.
[404] De Aquino, Tomás. *Proemio a la Retórica*. p. 125, Ver traducción de Miguel Ángel Romero Cora.
[405] De Aquino, Tomás. *Proemio a Analíticos posteriores de Aristóteles*. p. 123.

seguramente confrontaba términos y pasajes directamente del griego además de confrontar las interpretaciones latinas de Porfirio y de Boecio. En la portada de la *Dialéctica* y la *Physica*, ediciones de 1554 y 1557 que trabajé en la sección de incunables de Condumex y que Miguel Ángel Romero trabajó, de la Biblioteca Nacional, aparece la traducción de Argiropolus y el texto directo de la Isagoge de Porfirio.

Pero claramente el tratado tiene estructura medieval, ¿Por qué hizo esto De la Veracruz si en otras cuestiones lógicas se presenta más aristotélico que sus antecesores medievales? Mi propuesta hermenéutica es que Alonso estructura su lógica al modo medieval porque sus interlocutores –aquellos a los que refuta – conocen la lógica a la manera de la escolástica neoplatónica. En un modo de argumentación netamente aristotélico (Aristóteles sentencia en el *LI capítulo I* de *Analíticos posteriores* que toda discusión debe partir de algo común entre las partes para evitar un diálogo de sordos) Alonso estructura su lógica como la tradición, pero él la establece no de manera axiomática sino proponiéndola como problema: antecede siempre la palabra "parece", como dando priero la contraparte de lo que sostendra: parece que el universal tiene existencia ontológica, o, parece que la metafísica se subordina a la teología…es decir, aprovecha el método de la *quaestio* para formular las dudas que le han surgido –gracias a la traducción renacentista de Argirópolus– en torno a algunas interpretaciones medievales de la lógica aristotélica, a saber, del estatuto ontológico del universal.

En mi opinión, esta adecuada traducción renacentista y las contribuciones de la interpretación nominal lo llevan a rescatar en este punto (no en todos) el auténtico sentido de la idea aristotélica de universalidad. Empero, no por eso podemos atribuir a Alonso una lógica nominalista, ni sostener que es un filósofo que argumenta con el auténtico espíritu aristotélico. Argirópolus no logra una traducción tan fidedigna como Averroes en muchos pasajes además de que Alonso no se interesa sólo por apegarse al aristotelismo sino más bien por utilizar auténticas contribuciones de Aristóteles para los fines que él se ha propuesto al impartir su magisterio en América.

Así como en las *Investigaciones acerca del alma*, Alonso abre su texto con la discusión en torno a si la metafísica es una ciencia que depende de la

teología o de la filosofía de la naturaleza[406] y responde que está subordinada a la segunda corrigiendo con esto una desviación medieval y optando por el juicio del aquinate quien acertadamente interpretó a Aristóteles, elige también abrir su obra de lógica mayor con el tema más controvertido de la tradición medieval: el problema de la existencia de los universales. Y, una vez más, elige la interpretación de De Aquino que le parece acertada, aunque no por ello el agustino opte en todo por la solución tomista. Alonso sabía que Aristóteles comenzó su lógica con el estudio de las categorías pues las entendía como las formas primeras de predicación. Para Aristóteles las categorías son imitaciones de la realidad, términos de tipo semántico o lingüístico que no describen jerarquía alguna de los seres pues para él la única realidad existente es la cosa singular concreta. Cuando en *Metafísica VI* analiza los distintos sentidos del ser privilegia al ente según las categorías y al ente según el acto y la potencia; en cambio, dice que el ente según la verdad y la falsedad está fuera de la realidad.[407] Esto nos sugiere que cuando De la Veracruz inicia la lógica mayor con los predicables de Porfirio su intención estaba en mostrar mediante la metodología escolástica del sic et non medieval que parece que el universal tiene existencia en la realidad pero que en el fondo no la tiene. La solución, lejos de optar por la propuesta platónica de la realidad de las ideas como muchos erradamente han interpretado, pretende regresar el *eidos* platónico a la sustancia concreta de la realidad natural. En mi opinión es impropio sostener que la lógica alonsina bebe de Porfirio o que es platónica, Alonso opta por la subordinación de la lógica a la metafísica. Es indudable que Alonso, junto con Aristóteles, sabía que el lenguaje requiere enunciar una verdad de muchas cosas cuando se tiene un conocimiento estable de la realidad. Para él, el punto de partida de la lógica, el decir de todo razonamiento, es la inducción:[408] cuando el alma se detiene (por la repetición de muchas experiencias) se da por primera vez el universal en el alma[409] (…) entre estos universales sentidos, se produce a su vez una nueva detención en el alma hasta que se tengan los indivisibles

[406] De acuerdo al criterio de Alonso, cfr. *Investigaciones acerca del alma.* Introducción, traducción y notas de Oswaldo Robles, 1984, UNAM, México.

[407] Aristóteles, *Metafísica* VI-4, 1027 b30.

[408] Cfr. Aristóteles, *Analíticos posteriores*, II – 19, 99 b35 y 100b.

[409] Aristóteles, *Analíticos posteriores*, 100a 10-20.

y los universales y concluye su argumento diciendo que conocemos por comprobación, que así es como la sensación produce en nosotros lo universal. Esta génesis aristotélica del conocimiento va del sentido a la memoria y la experiencia, de ahí, a la persistencia y al universal. Por ello, Alonso comienza los preliminares o *Isagoge* para precisar que no debe escogerse entre el universal lógico y ontológico que tuvo a la tradición medieval latina ocupada por siglos, ya que él opta por la solución aristotélica que encuentra esbozada en De Aquino pero mucho más esclarecida en la traducción de Argiropolus para quien el universal tiene realidad no a la manera en que Platón se la concedió[410] sino en el sentido del último capítulo del último libro de la lógica mayor del Estagirita: *Analíticos posteriores II-19;* cuyo texto concuerda con el tratado *Del alma*, donde Aristóteles –y con él Alonso– consideran que la lógica es una imitación racional de los actos de la naturaleza. Aristóteles también reitera esto no sólo en el ultimo pasaje de su lógica material sino en su tratado de psicología racional donde dice el intelecto es capaz de recibir todas las formas sin ser él mismo forma. Con ello, el Estagirita subordina la lógica a la ousia además de explicar por qué ambos planos pueden homologarse siendo distintos. Como el intelecto no tiene naturaleza alguna –tema con el que abre Alonso las discusiones en las Investigaciones acerca *del alma*, puede él recibir todas las formas. El intelecto no está mezclado con el cuerpo, es potencia, facultad, una inteligencia capaz de ser todas las cosas[411] ya que el inteligir y el pensar presentan gran afinidad con la percepción sensible: en uno y en otro caso, el alma discierne y reconoce alguna realidad.[412] Concluye su argumento lógico – metafísico más adelante: la percepción es análoga a la mera enunciación y a la intelección.[413] Es muy importante reiterar al lector el tipo de conocimiento inmediato que la razón obtiene en su primera operación: las llamadas abstracciones las intelige al modo de lo chato, en tanto que lo chato lo intelige sin abstraer la materia.[414] El texto que redondea ésta explicación está

[410] Aristóteles, *De Anima,* III, 4, 429 a 15.
[411] Aristóteles, *De Anima,* III-5, 430 a 15.
[412] Aristóteles, *De Anima*, III-4, 429 a 15.
[413] Aristóteles, *De Anima* III-7, 431a 8-9.
[414] Aristóteles, *De Anima*, III-7, 310b 10-20.

en *Metafísica I-1*:[415] Nace el arte –o sea explica aquí el paso del conocimiento del qué o empeiría al del por qué o *aitía*– cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal de las cosas semejantes.

Concluyamos la propuesta metafísica de Aristóteles para comprender el sentido de la lógica en su pensamiento. En primera instancia, para el Estagirita el ente significa la *quididad* y algo determinado pues la *quididad* es el primer sentido del ente, y de ésta, lo primero es la ousia pues donde más claramente se da la sustancia es en la *ousia*.[416] Pero Aristóteles habló de cuatro sentidos principales en que puede hablarse de la *ousia*: la esencia, el universal, el género y el sujeto.[417] Ahora bien, el sujeto puede entenderse en un sentido como materia, en otro como forma, y en un tercero como compuesto; los dos primeros no se dan aislados y sólo se da en la realidad concreta el tercero.[418] Indudablemente para Aristóteles lo primero es la sustancia, y ésta sólo se da en la realidad concreta de la que se extrae por inducción el universal – *katholou*.

Por esta razón, en *Categorías* 4, 2a 1-10 Aristóteles toma el camino denotativo en lugar del definitorio para manifestar qué son las categorías. Dice: es entidad, hombre, es cuánto, de dos codos, de tres codos, es cuál, blanco, letrado, es respecto a algo, doble, mitad, mayor; es dónde, en el liceo, en la plaza; es cuándo, ayer, el año pasado, es hallarse situado, yace, está sentado; es estar, va casado, va armado; es hacer, cortar, quemar, es padecer, cortado, quemado. Para el Estagirita no hay nada previo a lo que denotan los predicamentos, ellos al ser simples no son definibles, y al ser los primeros no son demostrables. Para él, la entidad es aquello que ni se dice de un sujeto ni está en un sujeto[419] y considera entidades primarias no sólo a las sustancias sino a las categorías restantes. Lo reitera en *Categorías* 5:[420] si no existieran las entidades primarias no existiría nada de lo demás. Aristóteles no se involucra en una discusión sobre la existencia o no del universal, para él hay efectivamente entidades secundarias, aquellas especies a las que pertenecen

[415] Aristóteles, *Metafísica,* I-1 981a 5-12.
[416] Aristóteles, *Metafísica,* VII-2, 1028b 7.
[417] Aristóteles, *Metafísica,* VII-3, 1028 b30.
[418] Aristóteles, *Metafísica,* VII-3, 1029 a 1-2.
[419] Aristóteles, *Categorías*, 1, 4a 25-35.
[420] Aristóteles, *Categorías*, 5, 2b-5.

las entidades primarias[421] y sostiene que de entre las entidades secundarias es más entidad la especie que el género, pero note el lector cómo en Aristóteles está ausente la reflexión ontológica del universal,[422] pues él no tiene otro modo de establecer el problema mas que a partir de la realidad natural. Es tal el realismo con que desarrolla su lógica, que sostiene: ninguna de las entidades primarias es más entidad que otra: pues el hombre individual no es en absoluto más entidad que el buey individual.[423] Para él, las entidades primarias tienen autonomía, no se dicen de un sujeto ni están en un sujeto, ellos son el sujeto. La comprensión de la lógica y ontología aristotélicas nos hace entender por qué De la Veracruz no comenzó la *Dialéctica Resolutio* ni antes su *Recognitio Summularum* a partir de las Categorías: como hijo de su tiempo y venido de una tradición medieval, Alonso estructura sus obras a través de la quaestio, y argumentó a la luz de las discusiones, al modo de la tradición que lo conformó. Explicó los predicables en los primeros capítulos de las *Isagoge:* género, especie, diferencia, propio, accidente, y las categorías de Aristóteles, y dio los cuatro principales para la discusión que le interesó: entidad, cantidad, relación y cualidad. Después entró en tema: preguntó si la lógica es ciencia y estableció las reglas del juego sentando la definición del universal y del particular. Clasificó los distintos tipos de predicamentos y al final, cuestionó la lógica de Porfirio en cuanto a la existencia ontológica de los universales. Para lograrlo, distinguió entre peripatetismo y el auténtico pensamiento de Aristóteles, es decir, pretendió excluir del aristotelismo la veta neoplatónica, por eso utilizó la traducción de Argiropolus de Bizancio. Alonso conoció la traducción de Argiropolus de dos maneras: directamente, y a través de Donato Acciaioli que recuperó y editó las obras de Argiropolus en Florencia, en 1487. Condumex tiene en su poder obras incunables de Acciaioli que prueban que en los primeros años de la filosofía en América se leían ya traducciones directas en latín del griego. Estudios recientes prueban que desde la *Recognitio Summularum* Alonso resume las teorías y disputas escolásticas

[421] De acuerdo al pasaje referido de *Metafísica VII.*

[422] Cfr. *Categorías* 4, 1b 25: cada una de las cosas que se dicen fuera de toda relación, o bien significa una entidad, o bien un cuanto, o un cuál o un respecto, o algo, o un dónde, o un cuándo o un hallándose situado, o un estar, o un hacer o un padecer.

[423] Aristóteles, *Categorías*, 5-2b 28 – 29.

y renacentistas sobre la Dialéctica y la Analítica dando fin a la disputa de Petrarca y Lorenzo Valla contra los escolásticos. Dicho texto propone que la solución alonsina al rescate del verdadero Aristóteles vino por la traducción de Argiropolus y por los textos de Rodolfo Agrícola. Pero lo que es más claro es el intento alonsino en que se separa de la disputa y del planteamiento medieval para recuperar luces desde una lógica nueva. Se trata de un esfuerzo hermenéutico por recuperar el auténtico sentido de los términos y con ellos el modo de razonar, esfuerzo que culminará a mitad del siglo XVI con otro autor muy trabajado en América y que la Biblioteca Nacional cuenta con sus obras originales: el jesuita Francisco Toledo. Tanto la tradición nominalista[424] como la medieval sirven a Alonso de marco para exponer la doctrina de la inducción con la que Aristóteles concluye su tratado mayor de lógica.[425] Para Alonso el universal ni existe ni es real, pero esta afirmación debe tomarse con cuidado, en mi opinión es impropio decir que Alonso opta exclusivamente por la vía nominal al aceptar la existencia intencional exclusiva de generalidades sin connotación alguna esencial con la realidad. Como sabemos, la teoría de las intenciones lógicas no es aristotélica sino de cuño medieval y en ella Ockham distingue primeras y segundas intenciones para proponer el estatuto intencional del universal separándolo de la realidad concreta. Alonso utiliza el lenguaje nominalista en su discusión porque esos son los términos medievales que se utilizaban académicamente en su tiempo, dice: la dialéctica trata de los universales *por cuanto están supeditados a las segundas intenciones*, es decir, no las considera de manera absoluta sino en la medida en que les conviene ser universales por medio de la operación del intelecto (…) de esto se sigue que concierne al dialéctico considerar los universales no de modo absoluto sino en tanto que se subordinan a las segundas intenciones.[426] Las cuestiones 1 y 2 de la *Dialéctica Resolutio* en Alonso tratan sobre si el universal existe[427] y si

[424] De Ockham, Veneto, Biel y Maior, entre otros; todos citados en el periodo novohispano.

[425] Cfr. *Analíticos posteriores*. II-1.

[426] De la Veracruz, Alonso. *Dialéctica Resolutio LI, Los predicables*. Traducción, introducción, transcripción y notas de Miguel Ángel Romero Cora. Tesis de licenciatura, Colegio de letras clásicas. UNAM, 2009, pp. 43 y 45.

[427] Concluye que la noción del universal debe entenderse de acuerdo a los realistas y por eso explica el conocimiento objetivo, pero para él los realistas se oponen a los platónicos y sus derivados.

existe antes de la operación del intelecto,[428] y en la *cuestión 4* Alonso da su postura: el universal se asume de tres modos: como sustrato, como universalidad, y como un agregado de las dos anteriores –y concluye– el sujeto de los libros de los predicables es el universal, la dialéctica trata de los universales por cuanto están subordinados a las segundas intenciones.

Si recordamos el pasaje aristotélico de *Metafísica VII* donde se establecieron cuatro sentidos de *ousia:* como sujeto, o en cuanto materia, forma y compuesto, notaremos que Alonso no está hablando de universal en el sentido lógico del término sino del universal como sustancia. Indudablemente, en este punto nos encontramos primero con un problema de traducción de los términos. En la traducción del texto que sigo aparece la voz universal donde es probable –de acuerdo a la referencia a la Metafísica que he hecho – que Alonso refiera a la *ousía* Aristotélica. Pero Aristóteles, efectivamente da cuatro sentidos de *ousía* y entre ellos, uno es el universal. Así las cosas, el enredo terminológico no me parece sólo de traducción, sino de sentidos en que debe verse la noción de *ousia.* En mi opinión, Alonso toma uno de los sentidos de *ousia* de *Metafísica VII* en el preámbulo de la *Dialéctica Resolutio* y a lo largo de toda esa obra porque asume ya una división de sentidos previa a la *Metafísica* que él conoce y que no considera debe hacerse explícita en una obra de lógica, y simplemente arranca de ese sentido de *ousia* –el del universal– recordando que la dimensión de sujeto es la crucial y que la *ousía* se entiende como realidad concreta. Desde la *q.1* de la *Dialéctica Resolutio* Alonso había sostenido que el orden de la lógica es de acuerdo a los actos de a razón. En su cuarta conclusión[429] dijo que: el sujeto de este libro de los predicables es propiamente el universal (…) todas las cosas que ahí son tratadas tienen orden y atribución de acuerdo con el universal obtenido por medio de la operación del intelecto.[430] Y señala más adelante que el universal es aquello que se predica de muchos que están contenidos en él.[431] Considera al universal la especie que se fija en el alma pues dice el intelecto es potencia no material que puede así entender una

[428] Explica las distinciones reales y de razón.
[429] De la Veracruz, Alonso. *Dialéctica Resolutio LI. Los predicables,* p. 18.
[430] De la Veracruz, Alonso. *Dialéctica Resolutio LI. Los predicables,* p. 18.
[431] De la Veracruz, Alonso. *Dialéctica Resolutio LI. Los predicables,* p. 19.

cosa inmaterial[432] y en la *q.2* opone universal a singular: universal lo que se dice unívocamente de muchos, es decir, el que su especie está contenido en la totalidad del sujeto, la *ousia* en la realidad concreta; en cambio dice lo singular se llama individuo porque se dice de uno solo pues, en efecto, en la realidad concreta la *ousia* es lo que no se predica de otro ni es otro pues ella es el sujeto y lo autónomo.[433] No es hasta la *q.3* en que Alonso concluye con el error de los lógicos medievales: atribuyeron en primer lugar y principalmente a los nombres ser sujetos y predicados,[434] pensando que tales nombres de sujetos y predicaciones eran lo real en lugar de las cosas. Claramente nuestro autor se separa de dicha postura al tiempo que rechazaba el ontologismo platónico que daba realidad concreta al universal. Alonso dice explícitamente que una cosa es predicar esencialmente del sujeto y otra muy diversa es estar en el sujeto. Sostiene que incluso hay cosas que se dicen del sujeto y que están en el sujeto, como la ciencia, y dice que en esto coincide con Aristóteles y Argiropolus pero concluye: sin embargo no está en mi ánimo separar los dos extremos en exceso, ni tampoco adherirme obstinadamente a aquellos que rehúsan todo ejercicio de argumentos.[435]

La tercera vía alonsina surge pues de una relectura de la fuente aristotélica en la medida en que siguió la traducción renacentista de Argiropolus.

Con esto podemos redondear ya el tema central de la investigación. Hay similitudes y diferencias en el entramado lógico de Alonso de la Veracruz y Aristóteles: respecto a la metodología, la *Dialéctica Resolutio* está estructurada al modo medieval, pretende ser una obra sistemática y carece de la estructuración orgánica que Aristóteles aporta en sus reflexiones. Un punto significativo de esto es que en sus *Categorías* a la hora en que Aristóteles quiere hablar de ellas pasa a un nivel denotativo dando ejemplos de cada una de ellas pues al ser las categorías los géneros supremos del ser, no encuentra nada previo con lo que pueda explicarlas y dice su entidad:

---

[432] De la Veracruz, Alonso. *Dialéctica Resolutio LI. Los predicables*, p. 20.

[433] En la edición de Salamanca de 1569 Alonso reitera que no cabían especies singulares ni singulares de los derivados de ellas para que se entienda la fuerza lógica. Cfr. De la Veracruz, Alonso. *Dialéctica Resolutio LI. Los predicables*, p. 105.

[434] De la Veracruz, Alonso. *Dialéctica Resolutio LI. Los predicables*, p. 119.

[435] De la Veracruz, Alonso. *Dialéctica Resolutio LI. Los predicables*, p. 125.

hombre, caballo; etc.[436] A diferencia de esto en Aristóteles y, como intelectual formado en la tradición medieval, Alonso pasa a dar definiciones sobre lo que ellas son y su dimensión lógica. Otra diferencia que encuentro entre la lógica alonsina y la aristotélica es la estructuración formal de la *Dialéctica Resolutio.* Aristóteles comienza su lógica de acuerdo a los actos de la razón y carece de preámbulo alguno. Para él, la lógica es inseparable de la filosofía y nunca concibió a la lógica como un conocimiento autónomo separado de la realidad, aunque entendía que ella carecía de entidad. La inclusión de Porfirio y Boecio en la *Dialéctica Resolutio* de Alonso es, sin embargo, indispensable a la hora de disertar sobre temas teológicos donde Aristóteles no tiene nada que decir. En este punto es indispensable recordar que el silogismo demostrativo de *Analíticos posteriores* prácticamente nada tuvo que decir a las ciencias de la naturaleza en Aristóteles pues al incluir en sus argumentaciones la materia (su demostración es como lo chato de acuerdo al lenguaje aristotélico) las demostraciones físicas y de lo natural carecían de la necesidad absoluta de las demostraciones de la matemática. En cambio, el interés medieval por la silogística axiomática-deductiva de Aristóteles se debió a cuestiones teológicas. Para De Aquino, el silogismo demostrativo servía para los *preambula fidei* de la teología. Es ahí donde entraba el tema de la absoluta necesidad. Por último, cabe decir que hay coincidencias muy claras entre la interpretación lógica de Alonso y Aristóteles en cuanto a la noción de universal: para Alonso, se da el universal en el sentido en que es la manifestación lingüística de la sustancia. Pero de ninguna manera le otorga estatuto de existente separado. En este punto Alonso se decide por el nominalismo de su tiempo apartándose del error medieval neoplatónico que otorgaba realidad concreta al universal, y si opta explícitamente por una vía intermedia es porque –siguiendo a Aristóteles y el comentario de Argiropolus – sabe que los actos de la razón son análogos a los actos de la naturaleza y que si cabe la predicación universal de algo es porque en la realidad natural hay una ousia que la sustenta y de la que puede decirse una cosa de muchos aunque cada uno exista singularmente en la realidad concreta.

[436] Aristóteles, *Categorías*, I-4 1 a – 25-35 y 2 a 1-10.

Matrimonios de indios y variabilidad en la ley natural:

El título de este capítulo refiere literalmente a una sentencia del primer artículo del *Speculum Coniugiorum*[437], obra que inicia citando los *Analíticos posteriores* de Aristóteles[438] y que, al margen de la frase con que titulo este trabajo, refiere también a otros tratados del Estagirita[439].

En mi opinión, hay que revisar los pasajes que cita Alonso de los textos aristotélicos para desentrañar el profundo sentido de ley natural que subyace en el *Speculum*. Sé que en Aristóteles no existe el concepto de ley natural, pero sus obras éticas contribuyen a la evolución del mismo en el siglo XVI. Por ejemplo, este primer artículo que menciono tiene pasajes que son casi una glosa del *capítulo 12, libro VIII de la Ética a Nicómaco*. Una frase que incluye su escrito es una de las referencias obligadas del *Speculum* sobre la *Nicomaquea*: *el hombre es más conyugal que social*. De golpe, la sentencia parecería poco aristotélica, pues es sabido que para el maestro del Liceo la vida política es la vida suprema, y sería difícil conceder que Aristóteles atribuya mayor valor a la vida conyugal. Quienes así opinan se inspiran en el pasaje de *Política* I-2 donde Aristóteles ubica la vida del ciudadano como la vida de amistad entre iguales y libres, en detrimento de la vida conyugal e inserta en la actividad doméstica, vida entre distintos para las necesidades humanas.

Pero fray Alonso no toma la frase que tratamos de la *Política* sino del libro VIII de la *Nicomaquea*, donde el de Estagira analoga las relaciones familiares con los regímenes políticos. En el primer artículo del *Speculum*[440] el fraile señala que el fin del matrimonio es doble: primero, la generación y propagación de la especie, después la comunión de obras[441]. Distingue la unión conyugal humana de unión animal porque la primera *es un cierto*

---

[437] De la Veracruz, Alonso, *Espejo de cónyuges de Fray Alonso de la Vera Cruz. Antología. La problemática del matrimonio y la ley natural en la formación de la nación mexicana*. Traducción de Carolina Ponce Hernández. Investigación, captura en español, información de autores y citas de Yail Esther Medina Campos. Captura en latín y paleografía de Leslie Martínez González. Ed. Los libros de Homero. Novohispania. México. 2007. En adelante lo citaré como *Speculum*.

[438] Aristóteles. *Analítica Posterior*. Tex. Co. 8c. 9 en *Speculum*.

[439] Aristóteles. 8 *Ethica*. C 12 et 1. *Economica*. Ca. 3. S1. *Política* C.2. alibi. En *Speculum*.

[440] De La Veracruz, Alonso, *Speculum*. pp. 15 a 17.

[441] Se apoya en diversas obras del Estagirita. *Pol*. II-3; III-3. *Económica I-3; Física II com 29, 33 y 75*.

hábito que existe entre aquéllos que se ponen de acuerdo en las cosas necesarias, lo que denota que se trata de una relación que puede devenir en actos virtuosos, pues considera que el matrimonio, aunque es por designación natural, puede perfeccionarse según el juicio de la razón. Alonso considera diferenciada a esta unión humana, es decir de "uno con una" y no entre cualquiera, pues supone elección, acuerdo público y compromiso de seguir juntos, al menos, durante el tiempo que dure la educación de los hijos[442].

En el *libro VIII de la Nicomaquea,* el Estagirita señala que la rectoría de los padres sobre los hijos se debe a tres causas: en razón de la causa eficiente –los padres son los que generan a los hijos-, en razón de la cantidad del tiempo –los padres conviven más tiempo con los hijos pues estos últimos apenas perciben la convivencia cuando tienen uso de razón – y, en razón de la causa final –el fin de la crianza se da por los padres–[443].

Es así que, para Aristóteles, la vida conyugal parece una vida más propia del ser humano en tanto está más inclinado a ella por naturaleza.

De la Veracruz se apoya en ese pasaje[444] para sostener que el matrimonio es de derecho natural. Detengámonos un poco sobre esta sentencia alonsina explicando el pasaje aristotélico de la *Nicomaquea VIII-12:* el fraile argumenta que esto es así porque la *sociedad natural existe para que la naturaleza cumpla su sempiternidad*[445]. Se trata de la generación de la especie, del ciclo vital que se cumple por los ayuntamientos y la generación. Allí mismo, Alonso señala que Aristóteles sostiene en *Pol.* I que por naturaleza el hombre es un animal político porque gracias al arte abastece las necesidades de su vida. El argumento nos introduce hacia un sentido doble, intensivo, de norma humana: la teleología natural por un lado, como la natural inclinación a establecer asociaciones racionales para lograr la autosuficiencia, frente a una dimensión ética que alcanza la perfectibilidad en las obras humanas por juicios de la razón.

---

[442] Es aquí donde Alonso cita el libro *VIII-2* de la *Ética nicomaquea* de Aristóteles; Cfr. De la Veracruz, *Speculum*, p. 19.

[443] *Ética Nicomaquea,* VIII-12, 1162 a 16-17.

[444] *Speculum.* p. 9. Cita en el margen Aristóteles, *Ética nicomaquea,* VIII-12; *Económica,* 3, y *Política I-2.*

[445] *Speculum.* p. 11.

Alonso considera que la unión de hombre y mujer es más natural temporalmente y que ontológicamente es más perfecta la vida política. Sin embargo, congruente con esta visión aristotélica, otorga prioridad especial a la vida conyugal. Esta precisión nos muestra la evolución que ha seguido el tema de la ley natural durante el medioevo, pues para Aristóteles la relación conyugal sólo tenía una prioridad temporal frente a la vida política. En Alonso vemos que dicha relación de amistad puede llegar a tener una prioridad racional. La diferencia no es de poca monta, en ambos casos, Alonso considera que tanto las relaciones conyugales como las políticas son inclinaciones para las necesidades de la vida humana, la primera para cumplir el ciclo cósmico, la otra para lograr la autosuficiencia a través del arte. Pero Alonso ha hecho depender la segunda de la primera; al revés de Aristóteles, nos dice: *en consecuencia si la naturaleza inclina a la sociedad política ¿cuanto más debe concederse que incline a la unión del varón y de la mujer por medio del matrimonio?*[446].

Para explicar esta prioridad, Alonso argumenta que "lo natural" se debe entender de dos modos: en el primer modo, se entiende por natural aquello a lo cual la naturaleza inclina; en el segundo modo, se entiende por natural aquello a lo cual la naturaleza inclina y que sin embargo recibe un complemento a partir del libre arbitrio. En este segundo modo, nuestro autor cita a De Aquino en la *Suma*[447]. Se trata de la noción de ley natural medieval inspirada en la sentencia aristotélica de que el hombre está por naturaleza inclinado a sus operaciones pero que no alcanza su perfecto desarrollo de manera natural sino por el adiestramiento de sus operaciones[448]. Este concepto de ley natural no es ya mera inclinación sino orden de una inclinación que sigue la aprehensión; se trata de una potencia que no sólo se completa por medio de la voluntad, sino del orden de los actos voluntarios al fin específico. La novedad alonsina frente a una explicación de la q. 94 de la *Suma* del Aquinate consistió en profundizar el concepto cristiano de ley natural ya no desde el orden divino de cara a las criaturas racionales[449], sino

[446] *Speculum*. p. 11.
[447] De Aquino, Tomás, *S. Th.* I-IIae q. 51 art. 1; q. 63 art 1; q. 71 art. 2.
[448] *Speculum*. p. 13. Siguiendo el texto de Aristóteles que cita al margen: *Ética Nicomaquea*, II-1.
[449] *Speculum*. p. 15.

a partir del concepto aristotélico de naturaleza y obra humana. Su esfuerzo intenta probar que, aunque los indios americanos no vivan aún la ley natural porque el anuncio de la nueva evangélica no había llegado a ellos, fueron capaces de obrar de acuerdo a lo natural y racional. El punto es crucial: Alonso intenta formular el desarrollo cristiano de la ley natural desde una perspectiva estrictamente racional. Sólo en la segunda parte del tratado se preguntará por el matrimonio cristiano y sacramental; pero en la primera, su esfuerzo consiste en delimitar el matrimonio como un derecho natural y como algo que puede ser argumentado desde el estricto plano racional. Con ello, lleva todas las formas de comunidad al terreno de la jurisprudencia, esfuerzo que reitera en *De Iure Belli.*

En la evolución del *Speculum* notamos una estructura doble: en la primera parte, nuestro autor se dedica a desarrollar el tema de los cónyuges y la procreación como una inclinación natural completada por la razón y el libre arbitrio; sólo en la segunda parte incluye el terreno de la gracia y la participación divina en la unión o disolución de los matrimonios. En esta segunda parte toca el tema del matrimonio como sacramento para excluir la autoridad de los ministros de la iglesia y del sumo pontífice en cuanto al convenio y su disolución.

Es interesante seguir el hilo de las fuentes que cita el *Speculum*; se privilegian textos aristotélicos en el corpus y al margen de la parte primera, añadiendo al *Digesto* sólo en una ocasión; en cambio, en la segunda, se privilegia la autoridad de los libros Sagrados y, sobre todo, la *Suma Teológica*. Siguiendo la *Suma*, Alonso flexibiliza la noción tomista de ley natural completando sus argumentos con autoridades más enfáticas en el tema de la conciencia personal y de la voluntad como Duns Escoto y algunos nominalistas moderados como Maior, Gerson, Gabriel y Almayn.

Retomemos una vez más la fuente aristotélica que bebe el agustino para comprender mejor su esfuerzo cara a la condición americana. En *Ética nicomaquea,* libro VIII, Aristóteles privilegió la inclinación entre hombre y mujer por encima de las demás formas de asociación dando el ejemplo de la rectoría de los padres sobre el hijo.

Al parecer Aristóteles deduce que la amistad entre marido y mujer existe más por naturaleza que la vida en la *polis* dado que el bárbaro mantiene la

inclinación a aparearse y sin embargo puede no llevar una vida civilizada. Lo prueba señalando el hecho de la procreación, que, aunque común a todos los animales, en los hombres se distingue esencialmente en razón de su especie. Los hombres tienen relaciones de amistad no sólo a causa de la procreación sino para los demás fines de su vida.

Si seguimos el primer artículo del *Speculum* cara al *VIII* de la *Nicomaquea* vemos que Alonso aún toma del Estagirita el criterio de distinción de roles de género; desde el principio, en el hombre y la mujer hay funciones heterogéneas que suplen las deficiencias para la común previsión[450]. El matrimonio, peculiar relación de amistad heterogénea con fines comunes, es también una relación jerarquizada donde manda el hombre y la mujer lo sigue. Relación cuya unidad de fines logra equidad por la justicia proporcional. De allí, Alonso extrae la importancia de los hijos en el matrimonio; ellos son el bien común. La norma educativa es lo que supera el estado de necesidad de la asociación –las necesidades domésticas son la casa, la comida y el sustento. Ciertamente, en *Ética nicomaquea,* libro VIII, Aristóteles había señalado que los cónyuges podrían incluso llegar a una relación de amistad recíproca que, aunque rara, era propia de la especie, pero el esfuerzo alonsino mantiene la norma humana en la prioridad de la vía natural intensiva: se unen para la educación de los hijos, éste es el término medio ineludible que se encuentra entre dos extremos (la generación y la comunidad de bienes). Lo *sine qua non* del matrimonio, desde la perspectiva del derecho natural, está en haberse reunido libre y concientemente para educar a los hijos.

Con lo anterior busco probar que si leemos el *Speculum* sin conocer estos pasajes de la *Nicomaquea* podemos errar el sentido del pasaje en que fray Alonso distingue los fines del hombre en cuanto género, especie y

[450] La común previsión: este es el binomio clave de la disertación alonsina que sigue Aristóteles desde el inicio del libro VIII de la *Nicomaquea*. Se establece la necesaria alteridad de los principios para lograr la semejanza e igualdad en el fin. Por ejemplo en *Ética nicomaquea* VIII-I, 1155b 1-7 cita a Eurípides para analizar la relación: "la tierra reseca ama la lluvia" y "el excelso cielo lleno de lluvia ama caer en la tierra". También cita a Heráclito: "lo opuesto es lo conveniente" dando a entender que "no hay armonía sin notas agudas y graves, no hay seres vivos sin el contraste de lo masculino y lo femenino". En interpretación de Julio Pallí Bonet en *Ética nicomaquea.* Biblioteca clásica Gredos, Madrid. 1985, n. 176, p. 324.

compuesto de ambos, para explicar el matrimonio como un derecho natural. La mala interpretación consistiría en encontrar una dicotomía entre la idea alonsina de hombre visto desde su género –lo animal– y lo específico –lo racional–. Idea que podría darnos un significado roto, escindido, de actos humanos tales como la relación conyugal en De la Veracruz. Esta falta de corrección en el enfoque concebiría la sexualidad como algo exclusivo del terreno animal; en cambio Alonso mantiene una visión inclusiva de la vida conyugal en la que podemos rastrear un desarrollo novedoso de norma humana frente al concepto medieval de ley natural en ocasión de los matrimonios incluida la moral sexual.

Ciertamente, su lenguaje es igual al salmantino. De esta universidad donde estudió y fue discípulo de Vitoria, toma la metodología tomista haciendo las típicas distinciones de género y diferencia específica en ocasión de la ley natural; pero en Alonso, esta tarea es eminentemente lógica. En ningún momento separa lo que es de especie de las cuestiones de género en la realidad humana. Para él, es en la acción humana concreta, en las relaciones comunitarias, donde se dan las distintas especies de la amistad y la justicia y éstas se valoran desde la perspectiva del fin[451].

Considera las relaciones humanas como asociaciones por interés o utilidad, por deleite o placer y por virtud; cada una de estas especies puede asumir de alguna manera a las otras. Es el fin que determina la especie particular.

Este es el punto que no puede soslayarse para interpretar el concepto de ayuntados que tiene fray Alonso en el *Speculum*. Como Aristóteles, considera la relación conyugal una relación entre desiguales, pero toma en cuenta que los desiguales pueden ser amigos en la medida en que se hacen iguales por un fin conjunto[452].

Ahora bien, en nuestro siglo XXI donde el criterio democrático liberal es lo único que tenemos como imaginario al concebir la relación entre los cónyuges, resulta difícil entender por qué para De la Veracruz el matrimonio consistía en una amistad entre distintos, y que, dicha comunidad había

[451] Se trata de la noción de fin o de bienes según el epigrama delfico al igual que como Aristóteles lo expresa acerca de la felicidad.
[452] Ética nicomaquea, VIII-8, 1195 b 1.

de darse en una relación de inferioridad a superioridad. Nuestro criterio actual es esencialmente igualitario desde en concepto de justicia distributiva: valoramos las relaciones entre iguales donde todo rol y derecho tiende a predicarse idénticamente de los demás. Los autores que aquí analizamos, en cambio, conciben las relaciones equitativas a partir del fin y no a partir de los principios que componen las relaciones: me explico, Aristóteles, contrario a Empédocles, considera que la igualdad sólo puede surgir a partir de la diversidad. En su cosmología, lo diverso sigue a lo diverso; mientras que para Empédocles, lo semejante se une a lo semejante, el hilemorfismo aristotélico es esencialmente diferenciado. La alteridad es la base para la igualdad. Es verdad que Aristóteles pone la relación de amistad más perfecta en aquella que se da entre iguales y que por eso la forma más perfecta de relación de amistad es la vida política de los ciudadanos libres; pero en ellos aún imperan la utilidad y el placer. Estando en el estado de la virtud, en aquella relación donde lo que importa es el amor a la relación de amistad y de la justicia, permanece siempre la alteridad geométrica de gobernante y gobernados. Para Aristóteles, el axioma conyugal y político es *que el fin es el bien y la equidad y la justicia en cada especie de amistad:* en consecuencia, hay que evitar a toda costa el axioma de Empédocles "lo semejante sigue a lo semejante", que en mi opinión, es el axioma que permanece hoy como criterio de perfección en las relaciones comunitarias, sean domésticas o políticas[453]. Alonso toma de Aristóteles este axioma de la alteridad.

En la relación conyugal, cuyos principios son diferenciados, uno no da lo mismo que el otro recibe, además, el efecto de lo dado debe ser proporcional. El que es mejor –el hombre– debe ser amado más, para que se produzca la igualdad, y éste que es superior, debe dar más en cantidad y virtud al

[453] Un ejemplo concreto de actualidad es haber llevado la democracia a la familia. En este esquema liberal se pierde la autoridad y el mando paternal. Es verdad que la familia no puede implicar relaciones tiránicas de los padres para con los hijos; para Aristóteles, los medievales que lo siguen como De Aquino y fray Alonso, el gobierno familiar se asemeja al político no al despótico. Es decir, la educación es una tarea retórica de persuasión, no una imposición violenta; deben imperar las convicciones. Pero la familia es una relación entre distintos que debe mantenerse. Quizás hoy la solución sea más un modelo circular, en donde los padres sean el centro y de allí estén los hijos en la periferia circundándolos más que el viejo modelo vertical: arriba los padres y abajo los hijos; pero en ningún caso puede ser un modelo entre iguales. Cfr. Aspe Armella, Virginia (comp.). *Familia: una jornada por su naturaleza, derechos y responsabilidades.* Porrúa. México, D.F. 2006.

inferior para lograr la equidad[454]. Sólo así, esta relación se inserta en el ámbito público de la justicia[455]. Aristóteles analoga las especies de amistad con los regímenes políticos. Este punto es el último que me interesa recalcar como influencia clave en el *Speculum* pues nuestro autor novohispano va a extraer interesantes consecuencias en ocasión de la ley natural a partir de esta semejanza entre ética y política. Explico primero la semejanza aristotélica entre matrimonios y regímenes: para el de Estagira son tres los regímenes políticos: realeza, aristocracia y república; y, tres sus respectivas desviaciones tiranía, oligarquía y democracia[456]. Lo interesante de esta conocida clasificación es que la introduce precisamente aquí, en el libro de *Ética* sobre la amistad y en ocasión de los matrimonios. Ninguno de los pasajes que he trabajado corresponde a la *Política*. En *Ética nicomaquea* VIII-10, 1161a 1, Aristóteles señala dos cuestiones clave en ocasión del matrimonio: primero, que las relaciones entre parientes tienen semejanza con las formas de gobierno, segundo, que la relación más perfecta, entre las familiares, se da entre padres e hijos porque se asemeja al mejor régimen político, el de la realeza. En cambio, el gobierno entre marido y mujer en la vida doméstica lo asemeja con el régimen aristocrático[457]; he aquí las dos especies de amistad que estudiará el *Speculum* alonsino: en ocasión de los cónyuges y en ocasión de la educación de los hijos.

Para De la Veracruz la amistad entre el hombre y la mujer puede compararse al régimen aristocrático porque en las relaciones entre distintos la clave está en lograr el bien más conveniente para cada una de las partes y la correspondiente excelencia de la relación por el fin. Para ambos autores, la igualdad no es una cuestión natural ni de principio, sino una unidad por el fin.

Es así que llegamos a esclarecer el profundo sentido de la frase con que he titulado esta investigación:

1.– La relación entre marido y mujer parece ser la más natural y propia entre los hombres, aunque la virtud más perfecta sea la vida ciudadana.

---

[454] *Ética nicomaquea*, VIII-7, 1158 b 15-20.

[455] Porque la relación conyugal lleva a justicia.

[456] *Ética nicomaquea*, VIII-7, 1158 b, 15-20

[457] *Pues el marido manda y asigna a la mujer lo que se ajusta a ella. Ética nicomaquea, VIII-10, 1161 a 1.*

2.– La relación más perfecta entre cónyuges no es la que mira exclusivamente a la procreación sino aquella que mira a la educación de los hijos y a los demás fines de la vida humana.
3.– El hombre y la mujer son distintos en sus roles y funciones por naturaleza y desde el principio. Su relación es una relación jerárquica y diferenciada que sólo logra igualarse por un proyecto común.
4.– La relación conyugal es una amistad de lo útil y lo agradable que puede llegar a coronarse por causa de la virtud, pero ello es muy difícil.
5.– La amistad conyugal supone alteridad (lo masculino y lo femenino), semejanza en la causa final (reunirse por placer, por interés o por virtud), y, reciprocidad (la igualdad se logra por el fin no por suprimir los roles diferenciados sino si se vive según la justicia y el bien proporcional).
6.– Para De la Veracruz no hay relación conyugal en los que se unieron por fines heterogéneos, por ejemplo, aquellos donde uno se unió por placer y el otro por utilidad; o cuando uno se unió por la virtud de la amistad mientras que el otro por mero interés. He aquí el criterio alonsino del *Speculum* para validar una unión matrimonial entre muchas de ayuntados en la poligamia indígena: si se unieron voluntariamente, asumiendo su compromiso, cara a la sociedad y buscando la procreación de modo racional, es decir, acordando educar a los hijos y para trabajar en obras conjuntas. Si hubo esto, sí, si no, no.

Recapitulemos hasta aquí las consecuencias a partir de las observaciones de los textos:

Para Alonso de la Veracruz es indudable que el punto de partida de la reflexión de los matrimonios indios consiste en una reflexión racional sobre las obras humanas en sus relaciones. Para probarlo, siguió el texto de un pagano, Aristóteles. Evitó introducir el problema del matrimonio desde el tema de Dios, la religión o el sacramento, no sólo por una cuestión de sentido común –si los indios no habían conocido aún la ley evangélica no podía exigírseles que obraran de acuerdo a su norma– sino porque concibe el matrimonio como una relación natural entre los hombres capaz de ser plenificada mediante la obra humana común. Es indudable que el tema de la ley natural no fue vislumbrado por Aristóteles (se formula con los estoicos y el cristianismo y se hereda a la tradición medieval), pero lo que resulta

interesante de la incorporación alonsina de textos aristotélicos en ocasión del matrimonio, es que precisamente ha reformulado el tema de la ley natural desde un punto de partida diverso al del siglo XIII: Alonso parte de la naturaleza, no de la ley eterna. Evidentemente la supone, pero, por la peculiar realidad del indio americano, desarrolla el concepto desde un modo de argumentación secular.

Volvamos sobre el primer artículo del *Speculum,* ahora siguiendo a Tomás de Aquino. El sentido adecuado para entender el concepto de ley natural es el segundo modo en que se entiende natural *aquello a lo cual la naturaleza inclina, cuando recibe un complemento a partir del libre arbitrio, como se dice que las virtudes están naturalmente en el hombre no porque se encuentren en nosotros algunos hábitos perfectos por naturaleza sino porque está en nosotros por naturaleza adquiriéndolas por medio de las operaciones*[458].

La ley natural en el ser humano implica conciencia en el obrar, determinación voluntaria al fin. Alonso extrae la norma humana de un sentido de apetito natural que implica la libertad. Reconoce una primera apetencia natural del hombre en cuanto sustancia analogándola al modo innato con que la piedra tiende a inclinarse al descanso por la fuerza de la gravedad. Pero dicha tendencia no es propiamente ley natural en los hombres sino la tendencia innata de las sustancias a cumplir su ciclo sempiterno pues la ley implica la reflexión y obra libre que sigue a la aprehensión[459]. En consecuencia, no se trata de formular la ley natural de modo fisicalista o naturalista como si la tarea humana consistiera en una reflexión sobre el plano ontológico o sobre la sustancia y sus fines. Se trata de un estadio absolutamente diverso –tarea ética y de libertad– ciertamente inserto en una cuestión de origen, metafísica, pero no como una potencia o capacidad que opera en los seres vivos e inertes, sino como una tarea perfectiva de desarrollo de cara al fin. En Alonso, la ley natural se inserta en el razonamiento práctico y varía de hecho según las culturas.

El ejemplo que da Alonso es en ocasión del matrimonio: todo ser humano tiene dicha apetencia naturalmente, pero eso precisamente no es un matrimonio. Ayuntarse es propio de cualquier animal. Por eso titula su obra

---

[458] *Speculum*. p. 13. nota 12. *S.Th*, I-IIae q. 51, q. 61 y q. 71.

[459] Al margen cita a De Aquino. *S. Th*. I-IIae q. 26 a. 1.

Speculum que en la tradición medieval quiere decir paradigma, modelo, reflejo de lo mejor: la ley natural en el ser humano no es inclinación natural, sino reflejo o paradigma de aquello a lo que de mejor manera está llamado el hombre. Pero esta vida mejor o vida virtuosa no está escindida de la naturaleza. Se apoya en un pasaje de la *Suma*[460]*: tanto la inclinación como el amor tienen por objeto el bien*.

En el *Speculum*[461], fray Alonso arranca de este supuesto: sostiene que *las dudas contingentes sobre alguna cuestión deben ser resueltas a partir de la definición y aquellas cosas que son a causa del fin, se definen de manera óptima para su fin*. Es así que las dudas sobre el matrimonio deben ser resueltas y explicadas a partir de su fin. Al fraile no le basta decir que *el favor recíproco de los cónyuges en asuntos domésticos es por inclinación de la razón natural*, pues eso es lo común y no lo específico del hombre. Realiza este tratado para desentrañar el acto del matrimonio porque piensa que la ley natural no es idéntica en todos los hombres, ya que es una misma la inclinación, pero cabe diversidad en el juicio y en el libre ejercicio. Para De la Veracruz, el axioma primero es que *la naturaleza no es inmóvil como la divina*[462]. En el caso del obrar moral cabe variabilidad según la aprehensión del designio natural, según la dificultad en la aprehensión, dificultad para esclarecer las premisas del razonamiento práctico y según las convicciones y las culturas de los pueblos. Sin embargo, en los primeros principios del razonamiento práctico Alonso mantiene la universalidad de la sentencia moral: haz el bien y evita el mal en todas y cada una de tus acciones concretas. El bien es el fin, la perfección humana: la conservación de la vida propia y ajena, la educación de la prole y la vida política facilitadora de la felicidad y la virtud.

El *Speculum* es el esfuerzo alonsino por volver a unir los conceptos de naturaleza y libertad en un siglo que no sólo había comenzado a dividir las esferas sino en el que incluso se argumentaba la necesidad de aceptar esa dicotomía para imponer su propia norma humana y evangélica en América.

---

[460] De Aquino, Tomás, *S.Th.* I-IIae q. 26, a. 2, 3 y 4. En relación con q. 94 a. 3.

[461] Speculum. p. 17.

[462] Speculum. p. 23.

c) Diferencias entre Francisco de Vitoria y fray Alonso[463]

Las nociones de dominio y derecho natural durante el siglo XVI las desarrollaron distintamente Vitoria y De la Vera Cruz. El tránsito se vio influenciado por Aquino, Escoto y cierto nominalismo moderado. En el segundo, el tema de la variabilidad de las potencias racionales, fundamentalmente de la voluntad, era más fuerte que el tema vitoriano de la autoridad por encima de la deliberación personal y del preconocimiento moral. Lejos de una interpretación fijista y relativista de ley natural, este autor siguió una vía media apoyándose en el acto prudencial. El axioma que subyace en la argumentación es *evitar caer en la servidumbre,* es decir, el dominio del obrar humano que compete a la causa intrínseca de la naturaleza racional.

Seleccioné dos fuentes, la *Relectio De Indis* de Vitoria y el *Speculum Coniugiorum* en De la *Veracruz* porque en ambas se funda el dominio en un principio intrínseco de la naturaleza humana y no sólo por una causa extrínseca o de ley.

En *De Indis*, Vitoria se pregunta si los indios son dueños de sí o requieren de otros para organizarse; tiene como telón de fondo la discusión sobre los principios del obrar humano y de decisiones de conciencia. En el *Speculum Coniugiorum* Alonso diserta sobre los matrimonios de indios y pretende explicar por qué vivían la poligamia si siendo humanos habían de tener la misma norma moral que los europeos cristianos, quienes consideran de ley natural el matrimonio de uno con una exclusivamente. Para Alonso el tema es crucial, tiene que dar cuenta del obrar indio en sus normas y costumbres pues si vivían en esto contra natura habría que concluir como Ginés de Sepúlveda que eran incapaces de autodominio.

Tanto Vitoria como su discípulo desarrollaron sus argumentos a la luz del pensamiento de Tomás de Aquino. Es evidente, sin embargo, que el modo en que los desarrollaron ha sufrido la alteración de tres siglos de evolución filosófica y la influencia de problemas del siglo XVI tales como la reforma protestante, el matrimonio de Enrique VIII, el descubrimiento de América con su consecuente experiencia de formas inéditas de

[463] Un avance de este texto fue publicado en: "Del viejo al nuevo mundo: el tránsito de la noción de dominio y derecho natural de Francisco de Vitoria a Alonso de la Veracruz", *Revista Española de Filosofía* Medieval, 17, 2010, pp. 143-155.

manifestación racional, así como el concilio de Trento. Pero, aunque contemporáneos, ambos autores desarrollaron de modo distinto la noción de domino y derechos naturales; más novedoso es el alonsino debido quizás a su encuentro con el orbe indio. Este apartado pretende poner en la mesa los diversos argumentos y principios que marcaron la diferencia entre el viejo concepto de dominio y el nuevo, con un discurso neotomista libertario que sirvió de puente entre Europa y América, discurso que contribuyó a su vez desde América hacia el Viejo Mundo para la ulterior formulación de los derechos de los hombres.

En la primera parte de esta sección, presento la noción vitoriana de dominio y los límites del obrar moral en el fuero de la conciencia; en la segunda parte, expongo la noción alonsina de derecho natural y de dominio, señalando sus diferencias frente a Vitoria. Intento probar que Alonso confiere una mayor autonomía al sujeto individual y a las diversas culturas e interpretaciones que los pueblos hacen de la norma humana. Señalo cómo en Alonso la idea de dominio se ha ubicado ya, exclusivamente, en los principios intrínsecos del obrar humano en general, y cómo esta ubicación de dominio, fundamento ínsito de la libertad y racionalidad humanas, marca una diferencia con aquellas interpretaciones medievales que ponían el dominio en causas extrínsecas como la Iglesia, el poder eclesial y el poder papal. Alonso opera un vuelco en este discurso filosófico.

Al final de esta sección, debería quedar claro cómo ha sido Duns Escoto el pensador posterior a Tomás de Aquino gracias al cual Alonso descubrió una mayor posibilidad de involucrar la voluntad humana en las decisiones morales y de conciencia, otorgando mayor autonomía a los individuos y a las tradiciones de los pueblos. Parece ser que dicho autor fue clave en De la Veracruz al desarrollar una noción de domino que puso límites al poder externo al ubicar el dominio en un principio intrínseco como derecho inalienable de las personas.

Uno de los conceptos claves en la querella de la conquista y sobre la estancia de los españoles en América fue la noción de dominium. La precisión del concepto es lo que marca la diferencia entre el pensamiento ético-antropológico de Francisco de Vitoria y Alonso de la Veracruz. El concepto de *dominium* se relaciona hoy con problemas políticos, pero para la tradición

medieval el dominio tenía que ver tanto con el gobierno como con la virtud; *dominium* abarcaba en especial el obrar humano y así la usa Francisco de Vitoria en el siglo XVI, prueba de ello es que la discusión del XVI novohispano pasó de ser un tema de justicia de guerra a formularse desde criterios ético-antropológicos tales como si el bárbaro era aquel incapaz de dominio.

Ahora bien, la cuestión del dominio, no la desarrollaron De la *Veracruz* ni Vitoria de la misma manera, ello se debió a que fray Alonso tuvo una impronta filosófica diversa porque incorporó tesis de algunos nominalistas moderados respecto del tema de la ley y del derecho natural. Autores como John Maior, Gabriel Almayn, Biel, Gerson y Celaya, todos ellos nominalistas, lo inspiraron para poner un cerco al poder absoluto.

El nominalismo del siglo XVI se caracterizó por ser una vía filosófica que enfatizó más el papel del sujeto en las decisiones morales. Contribuyó a desarrollar el tema de la variabilidad en el seno de la ley natural. Los moderados consideraban que el dominio era por algo insito a la naturaleza[464]. En lo político eran conciliaristas precisamente porque ponían un cerco al poder papal al considerar que el Papa no estaba por encima de la ley natural.

No es que estos pensadores quitaran la autoridad vertical eclesiástica, reconocían en mayor o menor medida el poder del Sumo Pontífice, pero le ponían límites mediante la ley natural. Por ejemplo, Jean Charlier Gerson, a quien los novohispanos citan constantemente, representa una tercera vía entre el conciliarismo radical del concilio de Constanza y la teocracia pontificia. Sin percatarse, los hombres que discutían el poder papal estaban formulando el incipiente republicanismo moderno que ponía el poder en la soberanía del pueblo, ubicaban la autoridad remotamente en Dios señalando las prescripciones de derecho positivo divino del Decálogo, así como las de ley natural[465].

---

[464] La tesis la había propuesto ya Tomás de Aquino en el siglo XIII, pero deja la causa extrínseca natural como principio del obrar humano, aunque dicha causa era Dios y su ley y no el poder pontificio: (S. Th. I-II, q. 90 y ss)

[465] El tema clave sobre ley natural en el XVI está en la discusión sobre si todas las leyes del Decálogo son naturales o algunas son prescripciones de ley divina. (Cfr. Neville-Figgis, 1967)

Vitoria y De la Veracruz inspirados en De Aquino[466], se centraron en esta tercera vía y paulatinamente desplazaron el fundamento del *dominium* a la causa intrínseca natural. No por ello excluían los actos humanos fundados en una causa extrínseca superior, Dios, sin embargo, la consideraban distinta de los derechos naturales que formulaban a partir del sujeto individual.

La reflexión los llevó a sostener que no todo lo que estaba contenido en el Evangelio y en el *Decálogo* era de derecho natural, además, cuestionaban el argumento de autoridad de la Iglesia al caer en la cuenta de que el verdadero dominio es el intrínseco al hombre, el derecho a tener para sí juicios rectos en el fuero de la conciencia en aras de la salvación. Es interesante observar cómo la influencia de Tomás de Aquino, de Escoto y de cierto nominalismo moderado siguen este hilo conductor. Escoto es el autor que sirvió de puente entre el desarrollo de la ley natural medieval y la paulatina autonomía de la conciencia; de él bebieron conciliaristas moderados como Juan Gerson y otros más radicales como Almayn, Biel, el Cusano[467], todos estos citados en las obras de fray Alonso.

En todos estos pensadores del XVI la ley natural era la verdad fundamental de los principios del obrar humano, pero entre ellos disentían en cuanto a la consideración de cómo era ese principio.

Veamos el texto eje del problema: se trata de la q. 90 de la I-IIae que sostiene que hay tres principios en la ley natural: 1) la causa extrínseca superior, Dios, autor de todas las cosas; 2) la causa intrínseca, la sustancia, por la cual se dice lo debido a cada cosa por naturaleza; y 3) la causa natural o recta razón, sede de las decisiones humanas.

De esta vía media partió Francisco de Vitoria y desde él su discípulo fray Alonso, aunque ambos interpretaron el tema del dominio y de la ley natural con algunas diferencias frente a De Aquino. Al verlos, asistimos a un modo de discurso diverso; por ejemplo, problematizan, son más críticos, hacen su reflexión mediante dudas, argumentan mediante hipótesis no sólo por miedo a ser reprendidos por la autoridad sino porque genuinamente ya

[466] Cfr. Neville-Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius,* Cambridge University Press, 1931, p. 36.
[467] Nicolás de Cusa, el autor del siglo XV, es escotista.

tienen un modo distinto de argumentar filosóficamente que desplaza la questio y el *sed contra* medieval con una mayor autonomía de criterio, esas eran las relectios. Además del método, asistimos en ellos a un cambio en el paradigma filosófico respecto de la cuestión del derecho natural, la filosofía de Vitoria es eminentemente práctica y vital. Alonso retoma este modo de filosofar sobre cuestiones de su tiempo menos especulativo y abstracto que el del Aquinate siglos antes, aunque en los dos la idea de derecho natural y la de dominio se mantienen conectadas, pero en Alonso el tema de la variabilidad es más fuerte que el tema vitoriano de la autoridad.

En la querella de la conquista y de la estancia y obra de los españoles en América, el hilo subyacente estuvo en qué se entendía por autoridad y quién era dueño de sí. Sabemos que para Ginés de Sepúlveda someter a los indios a dominio era imperioso y causa justa humanitaria, pues concebía a los indios como esclavos por naturaleza; al carecer de *thymos* o espíritu libertario, su amencia e inmadurez racional daban el requerimiento de una enseñanza civilizatoria[468].

Otros como Francisco de Vitoria[469], consideraron que no había causa legítima por la que los indios no fuesen dueños de sus posesiones, ya que ni los pecados de herejía ni los de infidelidad abrogaban la posesión y el dominio; pero sabemos también por otra parte de la *Relectio de Indis* donde Vitoria trata de títulos legítimos de guerra, que abre una puerta al dominio por causa extrínseca, por ejemplo, cuando defiende la libertad de los españoles para comunicar el credo cristiano en América, defiende su libertad para transitar por territorio indio y, cuando abre la posibilidad de que los españoles sometan a aquellos grupos que habiéndose enterado de la verdadera religión no la hayan querido abrazar.

En el fondo Vitoria cuestionó la capacidad india para comprender la verdad evangélica y dejó en la mesa la carta de la compulsión al bien agustiniano[470] para propagar la fe. Es aquí donde pienso que el tema de la autoridad y del dominio se hace patente a partir de la discusión de si el derecho

---

[468] Cfr. Sepúlveda, J.G, *Democrates alter o Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, F.C.E, 1996, p. 109.

[469] Vitoria, F. *De Indis prior*, Urdanoz, Madrid, 1975, II.19.

[470] Cfr. Hipona, A., *Civitate Dei*, Madrid, B.A.C, *Obras completas de san Agustín*, 1965, XIX.

humano tiene causas extrínsecas o sólo las ínsitas a la razón respecto del obrar, pues los novohispanos como Alonso y Las Casas dirán que los indios son libres de profesar el credo cristiano puesto que el derecho es algo intrínseco a la persona y no algo externo que deba imponérseles. El paso del dominio desde fuera hacia la comprensión del dominio como derecho intrínseco se ve en el vuelco temático de la época: se comenzó preguntando ¿son los indios legítimos dueños de sus tierras, de su gobierno?, para después decir: ¿eran dueños de sus propios actos racionales?, es decir, se pasó de una pregunta jurídica a una ético-antropológica: ¿son los indios dueños de sí mismos?, ¿tienen autodominio en sus actos, viven la ley natural o son incapaces de virtud?

Me parece que este es el trasfondo filosófico de la querella por la conquista y estancia española. Frente al dilema, Vitoria mantiene la última ratio: la necesidad de la evangelización. De la Veracruz, en cambio, comienza su argumentación allí donde la termina Vitoria: se propone mostrar la variabilidad en el seno mismo de la ley natural. Me explico: si Vitoria acierta al solucionar el problema del dominio americano diciendo que la gracia no abroga la naturaleza, es decir, que la verdad de las posesiones indias no estaba en causas extrínsecas, en consecuencia, ni en la obediencia o no a la ley evangélica, ni en tener o no la vida de la gracia, yerra en cambio, cuando sostiene que en las cuestiones del fuero de la conciencia se debe obedecer el consejo y solución de los doctos, abrazar el credo que ellos dicen, porque entonces está poniendo la autoridad no en algo ínsito del obrar humano, sino en una causa extrínseca, la autoridad eclesial.

Desde el inicio de la *Relectio De Indis prior*, Vitoria abre el escrito centrando la temática en el dominio. Cita la *q.10 a.2 de la II-IIae* de De Aquino: *si es lícito bautizar a los hijos de infieles contra la voluntad de sus padres*[471], para dilucidar con qué derecho los indios han venido a ser de dominio de los españoles. A primera vista la cuestión parece marginal pues ¿por qué involucrar el tema del bautismo en ocasión de la legitimidad de la conquista? Pero el tema está precisamente ahí, se trata de saber si acaso el dominio compete a la autoridad regia y eclesial, o es de los padres como autoridades por derecho intrínseco natural.

[471] Véase también (*S.Th*, II-IIae, *q.10, 8*).

Me explico: el itinerario vitoriano en esta *Relectio* consiste en oponer la evangelización como última ratio a la ley natural como algo previo a la gracia. La Relectio comienza citando el pasaje evangélico de Mateo donde dice: *Id y predicad el Evangelio. Enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Mateo, 28:19-20).* De ese pasaje dice Vitoria que hay que promover la cuestión de si es lícito bautizar a los hijos de infieles contra la voluntad de los padres porque, en su criterio, ambos textos representan el *leitmotiv* de la Relectio que divide en tres partes: 1) por qué derecho han venido los bárbaros al dominio de los españoles, 2) qué potestad tienen los reyes de España sobre ellos en lo temporal y en lo civil y, 3) qué pueden los reyes o la Iglesia sobre ellos en lo espiritual y en lo tocante a la religión.

Se trata de poner en la mesa el tema del dominio y de la potestad. El texto inicia su argumentación citando a Aristóteles con la doctrina ética que *en lo imposible y en lo necesario no cabe deliberación, y tampoco cabe deliberación moral en lo que cierta y notoriamente es lícito y honesto o cierta y notoriamente es ilícito y deshonroso*[472].

Es decir, para Vitoria interpretando al Estagirita, no se delibera sobre los fines ni tampoco sobre las certezas morales pues... nadie tampoco deliberaría sobre lo que cierta y notoriamente es lícito y honesto o cierta y notoriamente ilícito y deshonesto. Nadie pues consultaría sobre si debe de vivir con fortaleza, justicia y templanza o, por el contrario, si ha de vivirse sin hacer caso de la justicia, obrando torpezas, cometiendo adulterios o faltando a los juramentos, o si ha de reverenciarse a los padres o cosas tales.

Para Vitoria, se delibera sobre *lo que razonablemente podemos dudar, si será bueno o no.* He aquí su concepto de dominio: el ser humano es verdaderamente humano si es capaz de deliberar sobre lo que está en su poder razonar.

Se es plenamente humano al ejercer rectas deliberaciones y decisiones. Vitoria añade otra condición al humanismo que propone en esta *Relectio*: en todas las acciones, antes de deliberar y para asegurarse legítimamente de la licitud al ejecutar la acción, se debe pedir consejo a los más autorizados sobre el problema. Con esto el maestro salmantino pone por encima de la

[472] Vitoria, F. *De Indis prior*, Urdanoz, Madrid, 1975, *Introducción.*

deliberación y del principio o preconocimiento moral, a la autoridad*: Para que un acto sea, en efecto, bueno, es necesario, si de otro modo no se tiene certeza, que se haga conforme con la decisión y determinación del sabio*[473]. Se trata de la subordinación a la autoridad respecto de los temas de conciencia que atañen a la salvación de las personas. Este principio o preconocimiento deliberativo es tan definitivo que Vitoria pone la autoridad y el dominio en los sabios y sostiene que en el fuero de la conciencia *a cada cual le obliga el juzgar, no como le convenga, sino como se desprenda de razones probables o de la autoridad de los doctos.*

Dos puntos merecen destacarse de esta última sentencia vitoriana: el primero, es que al decir "doctos", Vitoria se refiere a la Iglesia, los sacerdotes y los teólogos-juristas de la cristiandad. El otro punto a destacar es que subordina el fuero de la conciencia a dichas autoridades.

A pesar de ello y de acuerdo al Aquinate, Vitoria acepta que el último juicio práctico de la deliberación corresponde no a esa autoridad sino al sujeto que delibera; pero reitera, que esto es válido si y sólo si éste ha pedido y seguido el consejo de los sabios. En mi opinión, esta consideración hace que la participación de la voluntad en la decisión moral sea exclusivamente una última *ratio*, es decir, una cuestión límite y excepcional para el que ejerce la deliberación. Algo considerado como objeción de conciencia, pero en términos generales hay que obedecer a la autoridad.

Tal parece que es por esta razón que en Vitoria se mantiene como última ratio en la querella de la conquista, la evangelización, carta de legitimación de España.

Al abrir la *Relectio* que analizamos, antepone a sus argumentos la sentencia de que es inútil y ocioso discutir la estancia de los españoles en América, primero por una razón jurídica: porque es *inútil examinar y tratar de nuevo todos los derechos y títulos sobre los que ya se deliberó y sentenció.* Es decir, cerrado un caso jurídico, éste no puede interpelarse ni reabrirse. Pero además, Vitoria lo considera ocioso porque no cabe consultar en cada momento todo lo que se delibera y se decide

... pues se haría un negocio infinito y ni los príncipes ni ninguno de sus consejeros estarían seguros y ciertos en conciencia y nada pudiera tenerse por

[473] Vitoria, F. *De Indis prior*, Urdanoz, Madrid, 1975, *Introducción.*

averiguado si hubiera que repasar siempre, desde su origen los títulos de la propia jurisdicción.[474]

Se trata no sólo de un pragmatismo jurídico adecuado en Vitoria sino de la convicción de que la autoridad regia de Isabel, Fernando y su nieto Carlos V ha sido apadrinada por un primer principio de autoridad, la de los doctos cristianos, que validaron el fuero de la conciencia de los monarcas. La estancia americana, en consecuencia, es un tema ya decidido. Vitoria da carpetazo a dicha problemática, y, pasa a deliberar sobre otras cuestiones que sí toca en derecho juzgar, por ejemplo *si esos bárbaros eran dueños legítimos de sus posesiones antes de la conquista, si deben o no ser sometidos a esclavitud, y, cómo es que se debe llevar a cabo la evangelización entre ellos.*[475]

Con esta precisión, el maestro Vitoria inserta la discusión en una cuestión antropológica: si el dominio es un derecho humano, en qué se funda este dominio, y, cómo es que el dominio puede perderse entre los hombres. Pero el punto que merece destacarse en la *Relección* radica en que pone la capacidad de dominio como algo por naturaleza en todos los hombres. Encuentra facultades y prerrogativas de la razón que hacen a todos sujeto de derechos[476]; queda la discusión de fondo: si son capaces de autodominio[477], es decir, si son dueños de sí mismos, libres por naturaleza, o si son amentes o niños. Es en este ámbito en donde Vitoria establece, desde mi punto de vista, su verdadero concepto ético y antropológico del dominio y del derecho humano.

Considera que el dominio es un derecho, el derecho a usar algo para sí. Sostiene que no cabe hablar de derecho ni dominio en las criaturas irracionales porque ellas *no pueden padecer injuria.* Esta es la prerrogativa o derecho subjetivo que me interesa recalcar de él. Considera que los racionales tienen una peculiar dignidad ontológica que los hace sujeto de ofensa, en cambio, eso no ocurre en los brutos. Para Vitoria, aun el niño antes de ejercer el uso pleno de la razón, tiene este sentido de dominio.

---

[474] Vitoria, F, *De Indis prior*, Urdanoz, Madrid, 1975, I.2.

[475] Vitoria, F, *De Indis prior*, Urdanoz, Madrid, 1975, I.4.

[476] Cita a Cayetano en sus comentarios a la *II-IIae, q. 66 a.8.*

[477] *El dominio y la potestad no es de un solo género sino de muchos, [...] del padre a sus hijos, del señor a sus siervos [...] en todos, lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario*. Vitoria, F., *De Indis prior*, Urdanoz, Madrid, 1975, I-21.

Recordemos hasta aquí lo estipulado por Francisco de Vitoria en la primer parte de la *Relectio De Indis Prior:* su gran contribución consiste en aportar una noción de derecho subjetivo a los hombres que establece diferencia con los seres irracionales; ampliando la noción objetiva de derecho de Tomás de Aquino que sostenía que el derecho es lo debido a cada cosa por naturaleza, Vitoria profundiza más en el concepto y ello no sólo desde un sentido creatural, a saber, que el ser humano tiene una dignidad por haber sido creado *Imago Dei*[478], sino sobre todo, desde una perspectiva eminentemente antropológica: la racionalidad hace al hombre sujeto de ciertas prerrogativas. Frente a esta contribución crucial que merece destacarse, Vitoria en cambio, pone una limitación respecto del tema de la conciencia personal y de la voluntad, limitación en el sentido de que lejos de presentar avances frente al concepto voluntario del Aquinate[479] pone un cerco todavía mayor a la autonomía del individuo cuando dice que la autoridad de los doctos está por encima de la deliberación personal. Sintiendo quizás el peso de la reforma protestante, de las discusiones en torno a la obra de Erasmo y del anunciado Concilio de Trento, Vitoria se presenta en este punto más conservador que Tomás de Vío Cayetano, a quien Vitoria mismo se opone cuando el Cardenal sentencia que no peca aquél que evade pedir consejo a la autoridad en cuestiones de conciencia si acierta y decide rectamente.

Es en este punto donde me propongo ahora tomar la contribución de Alonso de la *Veracruz* como mejor y más novedosa que la consideración vitoriana. Por tratarse frontalmente de un tema ético-antropológico y no jurídico, tomaré de Alonso pasajes de su obra *Speculum coniugiorum*[480] y no *De dominio infidelium et iusto bello*[481].

En mi opinión, esta obra es la más representativa de la filosofía del agustino. El *Speculum* es un ensayo de cara a una realidad inédita, a saber, los

---

[478] Creado a imagen y semejanza de Dios. Cfr. S.G, q.110; S. Th, I-IIae q.1 a.1 y q.6 a.2, y 1.3.

[479] Lo cita Vitoria: "para que uno sea capaz de dominio se requiere el uso de la razón". (Vitoria, 1975: I-20)

[480] *Espejo de cónyuges* del R.P.F. Alonso de la Vera Cruz, de la Institución de los Eremitas de San Agustín, teólogo, catedrático de prima teología en las Indias del Mar Océano. Sigo la traducción inédita de Carolina Ponce y Yail Medina: Vera Cruz, A, *Espejo de cónyuges*, México, Los libros de Homero, Novohispania, 2007.

[481] De la Veracruz, A., *De dominio infidelium et iusto bello,* México, UNAM, 2005.

matrimonios de indios. Ciertamente desde la Patrística hasta el siglo de oro español, ha habido multitud de tratados en torno al matrimonio. Pienso por ejemplo en: *De bonum coniugiorum*, de Agustín de Hipona, en De ritu nuptiarum, de Juan Ginés de Sepúlveda, y en De Matrimonio de Francisco de Vitoria, por sólo mencionar algunos que el propio Alonso cita en su obra.

La obra sobre matrimonios que más cita Alonso es *De Celibato* de Miguel de Medina, conoce también el tratado del matrimonio de Focher, aunque éste tiene una visión diversa de la suya. La visión de Focher es de interés marcadamente sacramental, interés secundario en el *Speculum*, la de Medina es la obra contemporánea de derecho canónico. Parece que Alonso las usa como referentes, pues Trento ha puesto nuevas regulaciones y debates en torno al matrimonio. El enfoque de Alonso es racional porque antes que nada considera al matrimonio un derecho natural. No podemos detenernos ahora en el análisis comparativo de estas obras. El más similar es el *De Matrimonio* de Francisco de Vitoria. El tratado comienza de modo parecido, uno puede pensar que el contenido es igual, sin embargo, aunque su desarrollo es análogo al *Speculum*, la obra se distingue porque a Alonso sólo le interesa una argumentación racional y valida ciertos cambios en el seno de la propia ley natural; ésta es la contribución clave que me interesa recalcar. Prueba que ha ampliado su noción de ley natural incorporando la noción de voluntad de Escoto y cierta apertura y variabilidad en ella típica del nominalismo. En dichos pasajes cita a Guillermo de Ockham, Biel y Almayn.

El *Speculum* de Alonso –impecable en la forma argumentativa lógica-medieval– contribuye destrabando las dos interpretaciones sobre la ley natural que se venían dando en el medioevo: la interpretación fijista, necesitarista que argumenta que, como hay un primer principio universal y objetivo del razonamiento práctico en los hombres no cabe variabilidad alguna en el fuero de la conciencia ni decisiones personales respecto de la salvación y, por otro lado, estaba una interpretación deconstructiva de la ley, que arrancó con Ockham y culminó con Lutero, ésta última enfatizaba demasiado la autonomía del sujeto, no aceptaba ley natural alguna en el ámbito del razonamiento práctico.

De la *Veracruz* sigue una vía intermedia característica de Tomás de Aquino que consagra una misma regla humana en los primeros principios y en las conclusiones que se derivan del ámbito prudencial. Define su concepto de ley natural en el *artículo VI* del *Speculum* que versa *acerca de la indisolubilidad del matrimonio* y se pregunta si acaso el matrimonio es de derecho natural. Desde el inicio del artículo se observa que la influencia del Aquinate[482]es mayoritaria.

Este capítulo sigue también algunos pasajes de Aristóteles en la *Metafísica* y en la *Nicomaquea*[483]. Del Aquinate privilegia los pasajes sobre la ley natural que enfatizan cierta variabilidad en el seno de los principios para precisar que el sentido primero de ley natural trata *de las operaciones que son convenientes a las cosas en razón de su especie* para, al llegar a la especie humana, concluir que la conveniencia por naturaleza en lo humano quiere decir fuerza cognoscitiva aunada a cierta fuerza o inclinación voluntaria.

Esclarece qué entiende por ley natural*: Sin duda la ley habla de una regla para hacer algo, por medio de la cual somos regulados para las operaciones, y la regulación sólo pueden competer a los que pueden observar la regla.*[484] En este pasaje, Alonso cita la *I-IIae*, *q.91. a.2, ad 3,* de De Aquino y define ley natural como

... una cierta concepción dada naturalmente al hombre por medio de la cual es dirigido para actuar en sus propias acciones, ya sea que le competan en naturaleza de género, es decir, en cuanto animal, como comer y engendrar, ya sea que le competan en cuanto es hombre, como razonar, leer o cosas similares.

Se trata de una ley por la cual el hombre es dirigido a conseguir su fin por medio de una operación conveniente a dicho fin. Gracias a la racionalidad, el hombre es capaz de volverse sobre su propia operación y contemplar la regla o principio que da el modo de observarla.

---

[482] Cita De la Veracruz A., a Tomás de Aquino, in 4. d. 33. *S.Th,* I-IIae, q. 65, a.3; I-IIae, q.94, a.2; I-IIae, q.1, a.2.; I-IIae q. 91, a.2. ad.3; I-IIae, q. 94, a.5, ad. 3.

[483] Cita De la Veracruz A., a Aristóteles*, 12. Metaphysica*. In fine. Y *8. Ethica. c.12.*

[484] De la Veracruz, A., *Espejo de cónyuges*, México, Los libros de Homero, Novohispania, 2007, *art. VI,* p. 69.

Dos puntos merecen aquí nuestra reflexión: por un lado, que la ley natural vista desde esta perspectiva sólo es asequible a aquellos sujeto de derecho; es decir, sólo un ser capaz de reflexión sobre su propia operación logra esta comprensión y es capaz de actuar en consecuencia. Por otro lado, que el que contempla la regla o principio es el que puede dirigirse al fin y adecuar mediante operación la conveniencia a éste.

El *artículo VI* del *Speculum* investiga qué cosas son de derecho natural y explica por qué siendo algunas cosas de derecho divino positivo también se dicen de derecho natural. Este es el punto crucial que parece marcar la diferencia entre De la Veracruz y Vitoria. Explica Alonso que el derecho positivo divino es casi por principio natural,

... por aquello que se da por un principio superior que mueve. Como algunos movimientos que se dan en las cosas naturales se llaman naturales, no porque procedan de un principio intrínseco sino porque proceden de un principio extrínseco superior que mueve[485].

Fue en este sentido –dice– en que Isidoro de Sevilla aclaró *El derecho natural es lo que está contenido en la ley y el Evangelio, d*e ahí, sostiene Alonso, hubo algunos pensadores que interpretaron a la letra el Evangelio unido a la ley natural. Explica que, sin embargo, no todo lo del Evangelio es principio ínsito por medio de la naturaleza pero que hay un sentido en que podría decirse que las verdades del Evangelio son todas de ley natural: *en el sentido en que las cosas que están en el Evangelio han sido dadas y concedidas benévolamente por Dios como por un principio superior; y, entonces se dice son de ley natural*[486].

Ahora bien, hay un tercer sentido de decir la ley natural y es cuando las cosas no son a partir de un principio natural sino a partir de la naturaleza misma, es decir, lo que la propia naturaleza enseñó a todos los animales y no de acuerdo a *la razón misma de los actos.* Para Alonso, la confusión en las discusiones en torno a la ley natural procede en que el segundo sentido mencionado, a saber, la razón misma de los actos, es el modo en que los filósofos entienden la ley natural, en cambio, para los juristas, ley natural quiere decir *la inclinación de todo animal*. Lo reitera, el sentido filosófico se

[485] De la Veracruz A., *Espejo de cónyuges*, *art. VI,* p. 81

[486] De la Veracruz A., *Espejo de cónyuges*, *art. VI,* p. 81.

entiende como *todo lo que es por dictamen de la razón es natural*[487], en esta perspectiva lo natural al hombre es lo racional mientras que para los jurisconsultos lo natural "debe" oponerse a lo racional. Fray Alonso prueba cómo no es que se opongan la visión del teólogo-filósofo y la del jurista, sino que ambas hablan de dos modos diversos de decir natural, y muestra, cómo sólo en el sentido filosófico se es sujeto de derecho. En consecuencia, quienes como jurisconsultos busquen derechos iguales en los hombres, desde la perspectiva de la naturaleza que rastrean, no los encontrarán. Sentadas estas precisiones del *artículo VII* del *Espejo de los cónyuges*, Alonso se adentra en el problema de la indisolubilidad del matrimonio pues si la ley natural es lo igual en todos los hombres desde el punto de vista del filósofo, tiene que explicar por qué en algunos pueblos el repudio no es contra derecho y en otros sí[488]. En el *artículo XIV* diserta sobre por qué hay pueblos que ven como natural la poligamia, para en los *artículos XXVIII y XXIX* disertar sobre la disolución de matrimonios en infieles. En los primeros artículos de la obra reflexiona sobre si existe el matrimonio, qué es y cuáles deben ser los signos y las palabras que lo confieran. En cambio, pasa después frontalmente al tema que me interesa, sobre si el derecho natural es variable y, si lo es, por qué es que ello es posible dadas las características y los principios de la ley natural. El telón de fondo de la discusión es este, la variabilidad y los distintos sentidos de ley y de naturaleza, de derecho y dominio: se trata de señalar lo variable en el seno de la igualdad humana.

Para De la Veracruz la indisolubilidad del matrimonio ni es de todos los pueblos ni puede ser otorgada por hombre alguno. Además, *in se*, los matrimonios pueden separarse tras cierto tiempo si los cónyuges han culminado el fin para el que se unieron: la educación de la prole. Considera que la pluralidad de esposas de por sí no es mala, que atenta contra un fin secundario del matrimonio: la comunidad de obras; además, sostiene que la monogamia no es natural al hombre sino de prescripción por derecho positivo divino, es decir, la pluralidad de esposas atenta contra segundos preceptos de derecho natural. Entiende por éstos *aquellas cosas que o quitan un fin secundario al que tiende la naturaleza o hacen difícil conseguirlo.*

---

[487] De la Veracruz A., *Espejo de cónyuges, art. VI,* p. 83.

[488] Cfr. De la Veracruz A., *Espejo de cónyuges, art. VI*, p. 99.

En la medida en que Alonso explica que el matrimonio es de derecho natural, explica también que la indisolubilidad del matrimonio –sea de fieles o infieles– es sólo de segundos preceptos. En ambos casos, fieles o infieles, el matrimonio puede disolverse sólo por las palabras de Cristo. De la Veracruz lleva a plenitud las disputas entre canonistas y teólogos en *los artículos XXVIII* y *XXIX* del *Speculum*.

Señala en qué casos el matrimonio legítimo, verdadero y consumado de los infieles puede disolverse. Basándose en la primera epístola de los *Corintios*, 7 y en las legislaciones de Trento[489] asesta un límite definitivo al poder papal –es decir, a la causa extrínseca del dominio sobre la ley natural y derecho del matrimonio[490]– cuando sostiene que se disuelve el matrimonio no por precepto de la Iglesia sino por obra de Dios.

Cita las tres causas por las que cabe la indisolubilidad matrimonial: La primera cuando alguno de los infieles se convierte y el infiel simplemente no quiere cohabitar con el fiel, este último puede tomar otra esposa y se disuelve. Y da la razón de esto: *porque si el fiel no pudiera* tomar a otra, estaría ciertamente sometido a la servidumbre 'esset quidam servitute *subjectus*— y explicita su noción de dominio añadiendo— *Sin duda ello sería una gran servidumbre, si necesariamente debiera seguir una voluntad ajena, ya fuera justa o injusta, porque el fiel estaría obligado (rechazándolo el infiel) a observar continencia*.[491]

Apoyándose en San Pablo pone la fuerza del dominio opuesta a la servidumbre, es decir, el dominio indica el gobierno de sí mismo, el derecho, la libertad.

El segundo caso de disolución también toma la voluntad como eje: *cuando el infiel quiere cohabitar con el fiel, aunque no se quiera convertir, pero sin embargo no quiere dejar de injuriar al Creador*[492]. Es decir, si el primer sentido de disolución era por falta de voluntad, el segundo manifiesta que sólo está por encima la subordinación al Creador: *incluso si el infiel quiere*

---

[489] *Concilio de Trento*, sesión 24, canon 6.

[490] "A partir de esta conclusión, parece que es verdadera la conclusión de todos los teólogos (excepto Cayetano y Silvestre en la palabra *divortium. 4,* y Catarino, *Li. 6 contra Caieta c.3)* que el sumo Pontífice no puede dispensar el matrimonio rato aunque no hubiera sido consumado."

[491] De la Veracruz A., *Espejo de cónyuges*, México, *art. XXVIII*, pp. 162-163.

[492] De la Veracruz A., *Espejo de cónyuges*, México, *art. XXVIII*, pp. 164-165.

cohabitar. Es el mismo tercer caso de disolución, en que el fiel quiere habitar con el infiel pero que éste arrastra a pecar al creyente, cabe separación entre ellos, pero el creyente no debe casarse con otro.

Alonso considera esta verdad fuera de toda incertidumbre por provenir de Cristo, y recomienda evitar pensar *que la Iglesia es la que determina con su propia autoridad la disolución del matrimonio en los casos expuestos*. Cita a los nominalistas Ockham y su comentador Almayn[493] y se opone a Cayetano y Catarino[494] en lib. 6 cap. 3 contra eum diciendo *En verdad creo que el Papa no puede siquiera dispensar un matrimonio rato no consumado*[495].

El dominio es dominio de sí, autodominio libre y racional, cuyo eje está en algo intrínseco al sujeto y que justifica que nada externo a él puede violentarlo. Ni el poder papal, ni el poder eclesial en general, ni el poder del príncipe pueden sobre este principio fundamental. Estamos en el umbral del incipiente desarrollo del ulterior tema de los derechos humanos fundamentales. Alonso ha logrado conectar esta prerrogativa gracias a su incorporación de argumentos nominales moderados que destraban las interpretaciones fijistas de la ley natural que había puesto la fuerza en causas extrínsecas al sujeto; al mismo tiempo, Alonso mantiene la objetividad de la norma humana que algunas interpretaciones posteriores a Ockham habían rechazado. La vía intermedia le permite comprender variaciones clave en la ley natural por la pluralidad de culturas y usos entre los pueblos. Este tratado es una aportación de primer orden al tema de los derechos humanos y multiculturalismo[496]. Veamos cómo se inserta este problema a partir del tema del matrimonio:

En el artículo XXIX Alonso se pregunta ¿En qué casos se disuelve el matrimonio de infieles?" para aterrizar lo asentado en artículos anteriores respecto del orbe indio. El caso es el del infiel cuya pareja se convierte y el infiel no desea continuar con él, también el del infiel que no toma otros

[493] De la potestad eclesiástica y laical en Occam, c. 15.

[494] En *Parargon* lib. 6 cap. 20.

[495] De la Veracruz A., *Espejo de cónyuges*, art. XXVIII, pp. 180-181.

[496] El tema lo desarrolla Yail Medina Campos en su investigación doctoral "Ley natural y variabilidad cultural en el *Speculum coniugiorum* de Fray Alonso de la Vera Cruz", Universidad Panamericana, 2007.

votos matrimoniales y quiere quedar en viudez, pero el fiel puede volverse a casar porque no ha de quedar en servidumbre, el tercer modo, cuando el repudiado por la esposa puede volver con ella, pero ella no lo desea, él puede tomar a otra esposa para evitar estar "sometido a servidumbre".

El axioma subyacente de la argumentación en todos los casos es *evitar caer en servidumbre,* es decir, el criterio estriba en quitar las causas extrínsecas en cuestiones de ley natural porque el dominio del obrar humano compete a la causa intrínseca de la naturaleza racional: la recta norma de acuerdo al principio y fin del razonamiento práctico y, en el caso de la fe, a la ley de Cristo manifestada por derecho divino positivo desde siempre, antes o después de la nueva Ley. El trasfondo consiste en poner la ley natural en su justa ubicación: el dominio, la medida humana está en el principio de la acción racional misma y, sin embargo, es una y la misma a todos los hombres, aunque por tratarse del conocimiento y la apetición voluntaria cabe variabilidad en las conclusiones, en los razonamientos y en las deliberaciones secundarias.

Lo primero de acuerdo a la regla humana es hacer el bien y evitar el mal; ello rige en los principios y en las conclusiones de los actos humanos puesto que obrar así voluntariamente es evitar perder dominio —autogobierno recto— y caer en la servidumbre.

Es indudable que Alonso tiene en mente las *Questiones quodlibetales*[497] en algunos problemas que desarrolla el *Speculum*; por ejemplo, *la cuestión XVI:* Sobre si la libertad de la voluntad y la necesidad natural pueden coexistir en el mismo sujeto en relación al mismo acto y objeto o, la *cuestión XVIII*: Sobre si el acto externo añade alguna bondad o malicia al acto interno.

Aunque en el *Speculum* las referencias directas de fray Alonso a Escoto[498] son sólo cuatro y el resto son indirectas, pues cita los comentarios que de él hicieron Gabriel y Almayn[499], el hecho de que lo siga en el tema de la

[497] Cfr. Escoto, Duns, *Questiones quodlibetales,* 1968.

[498] En el *Speculum*, en los artículos que refieren a la ley natural —*I, III, IV, VI, VII, VIII, XIV, XXVIII, XXIX*— Alonso cita a Escoto ocho veces*: art III*: Scotus, *in 2d. 9 q.2*. Mayor Gabriel *eadem* dist.; *art. VIII: in 3. d. 37. q. única* Gabriel ibi. Almayn; XIV; *In 4 Sententiarum d.37. q. unica. Gabriel y Almay.ibi. Ockham y Aliaco...*

[499] Gabriel Biel (1425-1495), profesor de la Facultad de Teología de Tubinga, fue el comentador

voluntad es crucial. Su inspiración escotista está en las quodlibetales, su obra de madurez, y refieren a su filosofía más propia y original. Por ello, intento cerrar la investigación de este apartado comentando los dos artículos de ellas que, al parecer inspiraron la variabilidad de la ley natural en Alonso de la *Veracruz*.

En el *Speculum* la justificación alonsina sobre la variabilidad, citando a Escoto, dice: *La dispensa en algunas cosas que son de primeros principios de derecho natural de ninguna manera puede ser hecha más que sólo por Dios*.[500] Pero también otorga otra causa de dispensa al derecho natural que no es de mandato divino, la ignorancia. Para Alonso cabe dispensa en contra de segundos preceptos de derecho natural, en aquellas cosas que no son por sí mismas conocidas, pues *las costumbres pueden prevalecer contra los segundos preceptos del derecho.*

La dispensa en este caso es por algo ínsito a la naturaleza racional — falta de conocimientos— y en consecuencia toma de decisiones que, en el fondo, serían sin dominio o serviles. Esta falta de dominio sobre el recto obrar no es imputable por no ser voluntaria. En la *cuestión XIII* de las *Quodlibetales*[501], Duns Escoto se había preguntado si los actos de conocer y de apetecer son esencialmente absolutos o relativos y había concluido que son absolutos porque dichos actos en tanto que acciones-operaciones perfeccionan al agente. Ello nos llevaría a concluir que toda acción moral mala es absoluta porque se opone a la ley natural; pero en *la cuestión XVI*, en que se pregunta si la libertad de la voluntad y la necesidad natural pueden coexistir en el mismo sujeto en relación al mismo acto y objeto, agudiza el problema sobre la ley natural y el obrar humano, pues ¿cómo justificar acciones contra natura, cómo dispensarlas si el conocimiento de los primeros principios en el orden práctico es el mismo en todos los hombres? Escoto distingue entre actos extrínsecos e intrínsecos de la voluntad para solucionar el dilema. Demuestra que necesidad y libertad no repugnan. He ahí la naturaleza del

---

de Ockham, escribió un epítome y una colección sobre los comentarios de Ockham a los cuatro libros de las Sentencias. Y: Jacobo Almayn (1515-?), conciliarista moderado que criticó la teoría de Cayetano sobre el poder absoluto del Papa a convocar Concilios.

[500] Veracruz, A, *Espejo de cónyuges*, art. VIII, p. 119. Al margen: Doctor Subtilis In 3.d.37.q. unica. Gabriel. ibi. Almayn.

[501] Escoto, J. D, *Questiones quodlibetales*, Madrid, B.A.C, 1968, *II-XIII*, p. 444.

principio de la verdad práctica. Citando a Aristóteles[502], dice que *como es el principio en lo especulativo, es el fin en lo operable"* y añade *"el entendimiento asiente necesariamente a los principios del orden especulativo y la voluntad asiente necesariamente al* último fin en el orden práctico*,* más adelante, explica que la voluntad humana, sin embargo*, no confirma decisivamente qué determina a uno de los opuestos* y añade: *Por ello* –el factor decisivo– *es el apetito o prohairesis.*

Escoto sabe que hablando per se la voluntad no es un apetito natural y que si actúa necesariamente no se debe a que actúe naturalmente sino a que hay algo presabido en la voluntad que es el fin que no repugna a la libertad, aunque contingentemente la libertad falla cuando esto presabido está oscurecido o, cuando algo exterior le evita que ella se determine, por ejemplo, la violencia extrínseca. Escoto sabe que *la voluntad nunca puede ser el agente absolutamente primero* aunque sabe que tampoco la voluntad es determinada por una causa natural. Por eso, abre el tema de la variabilidad en el seno de la ley natural humana. La solución está en que la voluntad sigue lo que la inteligencia marca como verdadero. Concluye que la responsabilidad no es imputable en algunas decisiones contra natura en algunos pueblos; lo retoma el *Speculum* para salvar los tres temas cruciales que podrían justificar el dominio de España en América: idolatría, antropofagia y sacrificios humanos. No son imputables en otros pueblos debido a que la tradición ha puesto erradamente en ellos una verdad superior que los exime: de la idolatría, la convicción de que es su verdadero Dios, de la antropofagia, la convicción de que es algo que se hace para Dios; de los sacrificios humanos, algo que no es asesinato sino ofrenda divina. Con ello, Alonso prueba que las cosas que se hacen, con convicción y recto juicio para el ser supremo, fundamento de la ley, pueden eximir de responsabilidad moral si han carecido de la nueva luz que aporta el Evangelio. Ello no implica, sin embargo, que haya que imponerles el Evangelio, sino que hay que valorar sus costumbres y ética de modo diverso al que se hace desde las escrituras. He aquí el tránsito del Viejo al Nuevo Mundo: la analogía en el tema de los derechos naturales de los pueblos. La contribución no tiene desperdicio y destraba muchos de los problemas entre derechos humanos y culturas.

[502] *Ética nicomaquea,* VII-9, 1151a16-17.

Quizás hoy, el fundamento de estos derechos ya no se ponga en Dios, pero también hoy algo se considera verdad absoluta, la democracia. La argumentación alonsina se mantiene en esta peculiar normativa: el derecho al error y el derecho a disentir en algo que en otros es norma recta y virtuosa. Empero, Alonso no cae en relativismo sobre la consideración de la ley natural; mantiene la regla ética de que el primer axioma moral es hacer el bien y evitar el mal y de que esto tiene una validez objetiva en las acciones rectas. Acepta que la antropofagia, la idolatría, la poligamia y los sacrificios humanos son contra natura, pero a la vez sostiene que, en los naturales de América, estas prácticas no eran imputables porque eran convicciones profundas en su tradición y que la falta de luz de la ley evangélica les daba ignorancia invencible respecto de las mismas.

En conclusión, Alonso toma de Duns Escoto y de algunos nominalistas moderados que lo comentan durante el siglo XVI, el tema de la apertura a la contrariedad de las potencias racionales, y en especial, de la voluntad para explicar cómo en el seno mismo de las conclusiones primeras del razonamiento práctico pueden emerger variables adecuadas y dispensadas en torno a la necesidad universal de la ley natural en los hombres. El sutil matiz –siguiendo el calificativo con que se dio en llamar a Escoto, *Doctor sutil*– es casi imperceptible, pues no pone la voluntad por encima del entendimiento ni rompe con los principios del conocimiento práctico; se trata de mostrar desde la fenomenología de la voluntad por qué hay quereres o actos contra natura que, sin embargo, no son imputables. La idea novohispana de dominio es vigente al discurso ético-antropológico del México contemporáneo, pues muestra con sutilezas cómo es que las prácticas sociales y las costumbres pueden llevar a convicciones contra natura.

Recuperar el discurso en torno a la ley natural en autores como Alonso Gutiérrez es hoy prioritario; sus argumentaciones siguen vigentes.

d) Sobre el derecho romano, republicanismo y el concepto de autoridad en el tratado *De dominio infidelium et iusto bello* de Alonso de la Veracruz[503]

[503] Un avance de este texto fue publicado en: *Virtudes políticas del siglo de oro*, Eunsa, 2013.

Hasta aquí habíamos entrado frontalmente en los argumentos de Alonso al abordar sus *Investigaciones del alma,* las obras lógicas y el *Speculum Coniugiorum,* pero para abordar el tratado político del agustino tenemos que recordar algunas cuestiones de contexto. Habiendo nacido en Caspueñas, diócesis de Toledo y estudiado latín y retórica en la Universidad de Alcalá, y filosofía y teología en la Universidad de Salamanca donde fue alumno de Francisco de Vitoria, conoció el movimiento comunero español que lo marcó seguramente en su desarrollo político tanto como las tesis conciliaristas tan en boga en su tiempo. Se graduó de bachiller en artes y teología en 1532 ordenándose sacerdote por ese año. A petición de Francisco de la Cruz se decidió a viajar a las Indias para evangelizar y en julio de 1536 arribó al puerto de Veracruz quitándose el apellido Gutiérrez y tomando el del puerto. Tomó el hábito de la orden agustina a su arribo[504]. A partir de entonces, Alonso viajó a Michoacán abriendo el primer colegio de altos estudios en Tiripetío combinando la cátedra con la pastoral y el trato con indios. Después de nueve años y a petición del obispo y virrey, Alonso se trasladó a la Ciudad de México para abrir la cátedra de Artes, Teología y Sagradas Escrituras en la Real y Pontificia Universidad de México[505]. Su vida de catedrático se combinó con encargos de la orden agustina, doce años de estancia en España entre otras cosas para defender sus escritos cuestionados ante la Inquisición por el obispo Montúfar en la Nueva España y, de regreso, continuó su cátedra y defensa de los naturales hasta morir en 1584 en tierras americanas.

Mencionamos anteriormente sus años de gran producción filosófica, 1554 y 1557; de esta época datan *Recognitio Summularum*, la *Dialectica Resolutio cum texto Aristotelis*, ambas de 1554, la *Physica Speculatio*, de 1557, el *Speculum Coniugiorum* de 1556, así como la *Relectio De dominio infidelium*

[504] Para conocer la vida de Alonso de la Veracruz cfr. Basalenque, fray Diego, *Historia de la provincia de Sán Nicolás Tolentino de Michoacán de la Orden de nuestro padre san Agustín,* Ed. Jus, México, 1963, y, De Grijalva, fray Juan, *Crónica de nuestro padre san Agustín en las provincias de la Nueva España.*

[505] La universidad se abrió en 1553. Alonso fue el primer profesor de América con cátedra de Artes, Sagradas Escrituras y Santo Tomás. En De la Plaza y Jaen, Cristóbal, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México en el siglo XVII*, INAH, México, 1931.

et iusto bello, 1554-1555, y la polémica *Relectio De decimis*[506]. Y hemos dicho que, de todas sus obras, el *Speculum Coniugiorum* es sin duda el texto más profundo y original; se trata de un estudio de casi 900 folios sobre los matrimonios de indios atravesado por el concepto de ley y de derecho natural. Las obras lógicas y físicas de esos años fueron sus apuntes de clase, en cambio, las dos *relectios* fueron las conferencias magistrales anuales que presentó. Estas dos obras son una toma de postura valiente frente a la situación indígena y, en ambos casos, presentan una defensa en derecho que se opone frontalmente a la administración colonial. De la *Relectio De dominio infidelium et iusto bello*[507] nos dice Diego Basalenque[508] que fue *amparo de los indios* y Jesús Antonio de la Torre Rangel[509] nos dice: *recordemos que la palabra –amparo – tiene enorme tradición en el lenguaje jurídico novohispano y especialmente en el ahora mexicano, como sinónimo de protección de los derechos fundamentales del ser humano.* En esta *Relectio* presenciamos la diferencia de argumentación jurídica entre Alonso y su maestro Vitoria[510], también diferencias con Soto y Suárez[511] pues mientras que los últimos escriben tratados como *De iustitia et iure* o de *De legibus*, Alonso aterriza su filosofía y se aleja de toda definición abstracta y formal del derecho. La diferencia le vino quizá por su encuentro frente al *otro*, es decir, por su conocimiento directo del indio, algo que los demás no tuvieron.

---

[506] Traducido por Rubén Pérez Azuela. Orden de los agustinos de Latinoamérica. 1994. Tratado que abría una confrontación con los obispos y las corporaciones regulares.

[507] De la Veracruz, Alonso. *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*. Ed. crítica, traducción y notas de Roberto Heredia Correa, UNAM, México, 2007.

[508] En *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán de la orden de nuestro padre san Agustín*, Ed. Jus, México, 1963.

[509] De la Torre Rangel, Jesús Antonio. "La Filosofía del derecho en Alonso de la Veracruz", en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*. Compiladora Carolina Ponce, UNAM, 2007, p. 103.

[510] Prometeo Cerezo de Diego relaciona *De dominium infidelium et iusto bello* de fray Alonso con la *Relectio de Indis* y la *De iure belli* de Francisco de Vitoria, cfr. "Alonso de la Veracruz y su maestro Vitoria" en *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*. Coordinador, Ambrosio Velasco. UNAM. México. 2009.

[511] Ambos españoles se mantienen en un marco teórico jurídico si se comparan sus textos con el tratado *De dominio.*

Como hemos dicho, se formó en el tomismo renovado cuya impronta nominal moderada enfatizaba ya en la realidad concreta y en los problemas políticos del momento. Hay algunos datos que nos sirven de pista para entrever una mayor incidencia nominal en Alonso. Estudios recientes documentan que sus maestros fueron Vitoria en Teología, Bernardo Vázquez de Oropeza –maestro de Soto– en vísperas; y Pedro Ortiz, profesor de Biblia. Pero más relevante es que el nominalista Juan Martínez Silíceo[512] fue su profesor de Artes y quien le impartió el curso de filosofía natural y de lógica. Este hecho no habría tenido mayor importancia de no ser porque Alonso lo escogió de padrino al concluir sus estudios cuando sabemos que dicha elección era libre y representativa en la época.

Sea cual fuese la razón del vuelco alonsino frente al modo de argumentar hispano el hecho es que nuestro autor es original por cómo lleva la filosofía jurídica al ámbito de lo concreto introduciendo el recurso testimonial con frases como *y yo mismo he visto esto*, o *me hierve la sangre recordar cómo*, etc. Además de no tener un discurso teórico al argumentar, Alonso se mantiene en un plano constructivo, propositivo y no en el género retórico lascasiano[513]. Para De La Veracruz la cuestión radica en discernir lo justo libre y racionalmente, en el ámbito práctico –*ad casum*– teniendo en cuenta la administración colonial y la estructura de un régimen específico. Al mismo tiempo, el recurso a ciencias auxiliares como la historia y la filosofía –ambas para la cultura michoacana y náhuatl– a las tradiciones indias, a sus usos y costumbres y, en general a la cultura y afectos indianos, son relevantes en su disertación. Su conocimiento profundo de la sociedad prehispánica en materia judicial le permitió desechar propuestas y soluciones ajenas a las circunstancias a la vez que, se atrevió en ocasiones, y gracias a sus conocimientos del entorno, a optar por una contribución autóctona de utilidad en la discusión.

Como dijimos, desde su estructura formal, la *Relectio* sigue el método tomista de argumentación: comienza con un axioma o tesis general a partir

[512] Cfr. Ramírez, Clara Inés. "Alonso en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Silíceo" en *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano.* Coordinador, Ambrosio Velasco. UNAM. 2009 p. 63-79.

[513] Las Casas argumentaba para convencer y persuadir, Alonso argumenta para esclarecer la ley, el derecho y el acto de justicia.

del cual se presentan cinco dudas y seis cuestiones, en total once problemas, cada uno precedido por un parecer seguido por observaciones y distinciones a tener en cuenta para proponer el argumento contrario, y al final, asentar conclusiones con corolarios que esclarezcan plenamente lo justo de cada caso y la solución final.

Es de notar que esta estructura del *sic et non* medieval en ocasión del tema de la justicia fue esencial al derecho alonsino: *los escolásticos consideraban que en el caso de la justicia debían colocarse en un plano mínimo de igualdad en el equilibrio de las posiciones extremas.*[514] En ellos el criterio estaba en la *epikeia,* un concepto de justicia distributiva objetivo el que, consciente del ámbito práctico y singular, se basaba en una equidad proporcional que tenía en cuenta no solo la justicia en la ley, sino la caridad en todo ser humano y, en especial, en los más necesitados. El método mismo de argumentación por dudas, respuestas, contrapartes, refutaciones y diversos sentidos y distinciones de un problema pretendía evitar verdades absolutas de un género –la justicia– que en esencia es relacional. Se trataba de una lógica jurídica abierta, que cuestionaba la ley porque la subordinaba a la justicia, cuya estrategia argumentativa consistía en poner en tela de juicio, todas y cada una de las opciones para evitar verdades absolutas en un ámbito del saber que solo rige lo general y cuya *ratio* radica en lo prudencial.

Especialistas recientes, sugieren otro elemento jurídico en fray Alonso. Tal es el caso de Jesús de la Torre Rangel para quien *Alonso se separa de Tomás de Aquino y Salamanca y recupera la viejísima idea bíblica y más concretamente profética del derecho como mispat, en tanto que lo entiende como hacerse cargo del desvalido, del desprotegido, pues está introduciendo en la administración de la justicia la noción de caridad además de la justicia!*[515] Si esto es así, en Alonso el primer analogado es lo justo objetivo, toma del derecho subjetivo, y lo radicaliza este por la *epikeia* o equidad que perite los derechos de los más pobres o necesitados.

---

[514] López Lomelí, Claudia. "La polémica de la justicia en el tratado *De Dominio* de Alonso de la Veracruz". En *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*. p. 133 y ss.
[515] De la Torre Rangel, Jesús Antonio. "La filosofía del derecho en Alonso de la Veracruz". En *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, p. 131.

De dominio proclama el derecho de libertad, de jurisdicción en acto, de propiedad, de representación popular, el derecho de igualdad proporcional, de salario justo, de resistencia, de instrucción y de restitución. En su *Relectio De decimis* Alonso nos dice que *cualquiera está obligado según sus capacidades, ello consta porque aunque todos están obligados de la misma manera, quien tiene más bienes, está obligado en mayor medida al que no los posee, esto según la equidad natural.* Por eso en *De dominio* el tema de la restitución como acto de la justicia conmutativa es frecuentemente señalado. Para Alonso, el primer analogado del concepto de justicia distributiva es *lo debido al otro* tomando en cuenta un factor económico indispensable: lo superfluo frente al mínimo necesario. Si justo es la verdad en el orden moral y político, Alonso prefiere y opta por el escándalo frente al transgresor de la ley, porque por encima de él está la verdad de la justicia y esto es lo que no puede comprometerse. Tal será su criterio de justicia a la hora de interpretar las acciones de los españoles.

En su peculiar división del tratado en once dudas denominando solo a las primeras cinco con ese nombre y a las seis restantes cuestiones, surge la primera interrogante: si cabe una diferencia de significados y desarrollo entre las dudas y las cuestiones. Prometeo Cerezo de Diego[516], Roberto Heredia Correa[517], incluso Antonio Gómez Robledo[518] sostienen que los términos dudas y cuestiones son equivalentes. En mi opinión hay una diferencia clave entre las cinco primeras dudas y las seis cuestiones restantes.

Las cinco primeras dudas tratan de cuestiones de hecho. Además, ellas suponen cuestiones que pretenden demostrarse posteriormente. En las primeras no hay un concepto teórico de justicia. Algunos autores como Cerezo de Diego[519] han sostenido que la estructura de la *Relectio De dominio* está invertida porque primero debiera establecer Alonso si el emperador es señor del mundo, si el Papa tiene suprema potestad y si hay alguna causa

[516] Cerezo de Diego, Prometeo. *Alonso de la Veracruz y el derecho de gentes*. Porrúa, México. 1985.
[517] Heredia, Roberto. Fray Alonso de la Veracruz. De Dominio infidelium et iusto bello. UNAM. México. 2007.
[518] Gómez Robledo, Antonio. El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz. Porrúa. México. 1984.
[519] Cerezo de Diego, Prometeo. Alonso de la Veracruz y el derecho de gentes.

que justifique la guerra contra los indios para después desarrollar si los españoles pueden recibir tributo, comprar tierras justamente, ser restituidos, etc.

Pero me parece que el orden alonsino de la *Relectio* es premeditado y que arroja luces sobre su contribución filosófico-jurídica. Alonso invierte la pirámide del saber jurídico: parte del fenómeno social para descubrir desde sus leyes y problemas el acto de la justicia. Posteriormente, sentencia definitivamente, y, basado en la tradición bíblica, canónica y del derecho establece los límites de la potestad regia y papal para, en las *cuestiones X y XI,* concluir que *no hay causa alguna justa de guerra contra los indios*. Alonso introduce y abre la *Relectio* con el axioma *Dad al César las cosas del César, y las que son de Dios a Dios (Mateo 22, 21)* para desde la *Duda I* sentar las bases de su argumentación:

1.– Que el dominio del pueblo está en el pueblo mismo.

2.– Que ni por ley divina ni por ley natural hay alguien que sea verdadero señor de las cosas temporales.

3.– Que la justicia política consiste en un régimen encaminado al bien de la República[520].

4.– Que la voluntad de la República está por encima del Emperador. *Ni el emperador mismo puede quitar el dominio verdadero.*

5.– Que las tradiciones de los pueblos son esenciales a tener en cuenta a la hora de interpretar lo debido o justo por naturaleza ya que la justicia no se da en las formas sino en la materia, pues la constituye la cosa o conducta debida a otro que es en contrapartida su derecho[521].

6.– Que el derecho no solo se entiende como lo debido por naturaleza sino, más ampliamente, por lo que se impone y se resuelve[522]. He ahí su innovación, llevar el derecho al ámbito de la justicia particular o en acto.

---

[520] Tanto el punto uno como éste, coinciden en lo que Ambrosio Velasco Gómez ha denominado el *republicanismo multiculturalista alonsino*. En Velasco Gómez, Ambrosio, "Las ideas republicanas para una nación multicultural", en Carolina Ponce Hernández (coordinadora) *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz.* p. 71.

[521] La sentencia traída de Tomás de Aquino I-II al q.52 art.2 y art.3 del *Tratado de la Justicia* que dice: El derecho o lo justo natural es aquello que por naturaleza está adecuado o conmensurado al otro.

[522] De la Veracruz, Alonso, *Sobre la conquista y los derechos de los indios.* Citado por De la Torre, Rangel, Jesús Antonio. "La filosofía del derecho en Alonso de la Veracruz". En *Fray Alonso de la*

La Relectio De Dominio

En esta sección menciono las once dudas y analizo el concepto de justicia distributiva a la luz de las cinco primeras que desarrolla.

Son once capítulos en el tratado *De Dominio*, cinco dudas y seis cuestiones[523]:

Duda 1: ¿Pueden los que poseen pueblos en el Nuevo Mundo, sin título, percibir tributos justamente o, por el contrario, están obligados a restituirlos y a dejar libres a los naturales?

Duda 2: ¿Está obligado el encomendero que posee justo título a la instrucción de los naturales?

Duda 3: ¿Puede el encomendero que posee justamente el dominio de un pueblo por donación regia, ocupar a su arbitrio las tierras del mismo, aunque sean incultas, para pastos de rebaños, cultivos de cereales, etc.?

Duda 4: ¿Es lícito exigir a los indios tantos tributos cuantos sean capaces de poder entregar?

Duda 5: ¿Eran verdaderos dueños los indios y, por consiguiente, pudieron ser expoliados?

Cuestión 6: ¿Pueden los españoles estar tranquilos en conciencia a propósito de los campos adquiridos de los indios a cualquier precio?

Cuestión 7: ¿Es el emperador el señor del orbe?

Cuestión 8: Aunque el emperador no sea señor del orbe ¿es dueño, no obstante, de los bienes de sus súbditos, tanto de aquellos que son súbditos desde antiguo, como de los que lo son recientemente por concesión del sumo pontífice, por la causa anteriormente dicha?

Cuestión 9: ¿Tiene el sumo pontífice la suprema potestad?

Cuestión 10: ¿Pudo el emperador o rey de Castilla declarar justamente la guerra contra los bárbaros?

Cuestión 11: ¿Existe alguna causa que justifique la guerra contra los habitantes del Nuevo Mundo?

El lector notará que en la cuestión 6 hay un vuelco de planteamiento y enfoque pues mientras que las primeras cinco dudas tratan de cuestiones

---

Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano, p. 111.

[523] Sigo la traducción de la edición crítica del *De Dominio infidelium* de fray Alonso de la Veracruz realizada por Roberto Heredia Correa, UNAM, México, 2007, p. XXIX.

concretas en la administración colonial, las siguientes se enmarcan en la teoría del derecho regia y pontificia para en un *crecendo* –literario y de demostración jurídica– asestar el golpe final en las *cuestiones 10* y *11*. La *relectio* engarza la falta de justicia de los reyes de Castilla al declarar la guerra contra los bárbaros con la exclusión de causa justa alguna de guerra contra los habitantes del Nuevo Mundo.

La *cuestión 6* es pues el término medio del razonamiento global del tratado. Introduce el tema de la conciencia en los españoles al tiempo que continúa con un tema de justicia pero, en el último tema de administración colonial trata de la justicia conmutativa para ceder paso en las siguientes cuestiones a temas de legitimidad regia y papal.

Pasemos a analizar las cinco primeras dudas para desentrañar la idea de justicia distributiva alonsina:

Enmarcada en el axioma *Dad al César las cosas del César y las cosas que son de Dios a Dios*, Alonso presenta las siguientes dudas:

Duda 1: *Si aquellos que tienen pueblos en estas partes sin título, pueden con justicia recibir tributos, o están obligados a la restitución de los mismos y a la renunciación del pueblo.*

Arranca su argumentación con un *debe notarse que el dominio del pueblo está en el pueblo mismo* para sustentar que el primer analogado de la justicia en su reflexión radica en el bien de la república, entendida esta como la voluntad popular pues "ni por ley natural ni por ley divina hay alguien que sea verdadero señor en las cosas temporales, al cual estén obligados a dar tributo". Señala que a pesar de que por naturaleza unos individuos se nombran representantes del pueblo, y que el pueblo les cede el poder para representarlos, la voluntad popular es el fin de la república[524].

Después pone una primera proposición: *Suponiendo que el Emperador sea verdadero señor.* Alonso pone este supuesto aclarando que no lo concede ni demuestra aun para esclarecer si dado el caso éste pudiese exigir tributo moderado, y da la razón de ello: que el emperador tuviese el dominio otorgado por la república[525].

[524] Puntos 1 al 7.
[525] Puntos 13-16.

Establece la segunda proposición: *Si el emperador encomienda contra la voluntad justa del pueblo, no puede en justicia recibir tributos,* la razón está en que el emperador tiene el dominio que le ha dado la misma república. Alonso pone a esto un corolario: que quienes reciben así tributo, reciben contra su conciencia.

Establece la tercera proposición: que quienes tienen pueblos sin donación legal o reciben tributos no moderados hacen injusticia y deben restituir lo recibido ya que obran contra la república. Establece con esto dos corolarios: 1, si la encomienda es en perjuicio del pueblo, no vale. 2, tampoco valen compras ni documentos, ni donaciones libres en contra de la voluntad de la república ni en contra de la voluntad del emperador que obra de acuerdo al bien público, así que los españoles deben restituir todos los bienes recibidos.

En la proposición 4 amplía esta regla para quienes donaron un pueblo con documentos y con aprobación del gobierno si lo hicieron sin mandato de la república o del emperador pues *es evidente* que la voluntad de la república es la clave en toda venta o donación.

La proposición 5 establece que quienes tienen pueblos por ocupación sin concesión, aunque las tengan pacíficamente o por fuerza deben restituir los tributos pues el dominio justo solo es del dueño que lo ocupa siendo que el dominio de un pueblo está en el pueblo mismo. De esta manera, establece tres corolarios: 1, si alguien fingió donación o la tiene falsa, debe restituir ya que los títulos justos son por legitima autoridad y no por documentos. Además, las ciudades no se poseen por méritos y aunque el Emperador las hubiese donado si la donación no fue justa, habría que restituirlas. 2, tener un pueblo sin el consentimiento del pueblo mismo es robo. El tributo habría que haberse pagado a la auténtica autoridad del pueblo que es el cacique, aunque éste último también debe cobrar al pueblo tributo justo y moderado. 3, en consecuencia, el tributo debe darse a quien tiene justo título en la república.

Pasa por último Alonso a la sexta proposición donde sostiene que aunque para una justa posesión de lo ajeno sea suficiente la prescripción de buena fe en la posesión, este no es el caso de los pueblos de indios, pues en ellos no se da ocupación por título aún cuando sea de 50 años o más: *en el caso*

que bastaría con el pago de un tributo moderado a quien trabaje sin exigirle también la fe.

Note el lector cómo la idea del derecho en Alonso no está considerada desde el sujeto sino respecto del otro pues no dice que si es un derecho del indio el ser instruido por el encomendero sino si además de que el encomendero tuviese el derecho del tributo tendría también la responsabilidad de instruir en la fe a quien lo pagase. Alonso desarticula el parecer con el argumento contrario: *si en una donación por causa final, no se mantiene la causa final, no se cumple la donación.* Aclara que son diversas las exigencias del señor de fieles del que no lo es, que es distinta la obligación por sí o por otro, que deben fijarse los fines de acuerdo al bien de los hombres, que debe aclararse si la donación o traslación es absoluta o condicionada y que debe recordarse que la encomienda –como su nombre lo indica– fue en esencia una donación condicionada[527].

Concluye en primer lugar que el emperador está obligado tanto al bien corporal como al espiritual de sus súbditos pues se gobernará siempre para el fin. Saca el corolario que esta finalidad permite en el gobernante una coacción para la fe[528], y lo prueba diciendo que si el gobernante infiel destruye templos idolátricos, más claro está que pueda hacerlo el cristiano.

Al caso concreto saca la conclusión de que el papa Alejandro VI dio a los reyes católicos el cuidado espiritual y corporal de los indios, y aclara que, aunque el poder regio y el pontificio están separados, en este caso se unieron. Con ello enuncia un corolario clave: *si el emperador exigiera tributos, aun por otras razones justas, y fuera el verdadero señor de estos naturales por una causa justa o por una donación* (aclara que esto es un mero supuesto por el momento) *y, sin embargo, no tuviera cuidado de que estos vivieran pacíficamente y de que no sufrieran injuria de nadie, y no se empeñara en que fueran instruidos en la fe y en que conocieran las cosas necesarias a su salvación, recibe injustamente los tributos de ellos y está obligado a restituir por el daño inferido*[529]. Alonso considera este corolario evidente por la

[527] Puntos 48 a 56.

[528] Punto 59. A este respecto, cfr. el magnífico artículo de Roberto Heredia Correa: "Coacción para la fe, una aproximación al tratado *De Dominio infidelium* de Alonso de la Veracruz". *Tópicos*. 2009.

[529] Punto 63.

presente no pueden suceder estas cosas, en primer lugar porque no puede haber buena fe en el que posee así un pueblo, a menos que llamemos buena fe la del mismo español que, por el hecho de que él nació y se crió en España y desciende de padres cristianos, tiene justo título para despojar y privar de su verdadero dominio a estos que eran fieles idólatras, aborrecidos de Dios y así poseían la tierra injustamente y debían ser expulsados y relegados en el exilio, como los habitantes infieles en la tierra de provisión fueron expulsados por los hijos de Israel por voluntad de Dios. Si ésta es buena fe, confesemos todos que la hay en los españoles que consideran indignos a estos, no solo del de los cielos, sino de este dominio temporal, aun después de su conversión a Cristo. Esto es más asombroso que si dijeran claramente que la fe se tiene por derecho hereditario y que no es don de Dios, cuando no por méritos propios sino por su gracia llamó a la esperanza viva y a la fe de Jesucristo, único en quien está la salvación. Lejos del católico cristiano que llamemos buena fe a esta, que debe llamarse infidelidad. No se pierde el dominio verdadero a causa de la infidelidad. No están privados los infieles de su tierra y de la posesión de sus bienes por eso, como diremos más ampliamente.

Alonso cierra la duda marcando en el párrafo final el itinerario de la *Relectio*, pues será en la *duda 5* y en la *cuestión 11* donde resuelva contundentemente el problema; recuerde el lector que la *duda 5* cierra la argumentación de la justicia en el orden de la administración colonial y que, la *cuestión 11* es la que quita toda causa justa de guerra, en consecuencia, desde la duda 1 el agustino ha marcado el hilo transversal de su argumentación. Debe notarse también cómo el tratado incluye ya una reflexión sobre la interpretación del primer logro de los españoles de la metrópoli, al mismo tiempo, se guía por la nueva ley del evangelio expresada por Pablo de Tarso: ya no hay judío ni fiel ni infiel.

Despachado el problema de la posesión del pueblo y los tributos, de la Veracruz pasa a enunciar la segunda duda[526]: *si quien posee justo título está obligado a la instrucción de los naturales*. Ahora Alonso enfrenta el problema del derecho a la educación como un acto de justicia distributiva fundamental a todos los hombres. Primero da el parecer contrario diciendo

[526] Punto 47 y ss.

equidad natural pues expresa la voluntad interpretativa de estos pueblos[530]: *dar los estipendios y tributos del César al César para que sean dirigidos a su propio bien y sean promovidos por el rey.*

Pero ¿a qué va Alonso poniendo la fuerza en un rey (el de España) si reiteradamente ha dicho que no concede que tenga este legítimo poder? Es aquí donde se opera el interesante vuelco alonsino de filosofía jurídica: 1, pone primero la fuerza de la justicia en la república. 2, después otorga poder al rey, aclarando que no es aun demostrado si tiene legitima potestad en los naturales. 3, supuesto el legítimo poder del rey y que éste actuara con causa justa, es decir, de acuerdo a la República y al bien común de los naturales, quita todo poder de dominio, tributo y jurisdicción a sus subalternos. Con esta jugada de tres bandas Alonso desmantelará toda la administración colonial de la Nueva España: sostiene que supuesto que –*posito habeat verum*– tuviese el español derecho de exigir tributos del pueblo que se le dio en encomienda por donación del emperador *si no aplica la diligencia y un racional cuidado en la instrucción de sus súbditos peca mortalmente y está obligado a la restitución*[531].

Avanza la *Relectio* diciendo que la negligencia es pecado mortal en encomenderos e incluso en el emperador. Alonso exige que restituyan e incluso que no se les cobre tributo a los indios para la administración de los clérigos si el encomendero posee bienes superfluos y puede pagar su sustento. Recomienda que los encomenderos favorezcan la instrucción de religiosos pues estos no cobran por ella y conocen más las lenguas y usos indios que el clero diocesano. Además, recomienda que la instrucción en la fe no es tarea de laicos y que no puede eximirse de la responsabilidad instructiva del encomendero diciendo que él la daría. Exime a los indios incluso de proveer alimentos a los ministros, aunque acepta que les provean de leña y agua si la tienen en abundancia.

Aclara, al final, que todo esto vale supuesto que hubiera habido causa justa de guerra contra los naturales y que, aunque la hubiera habido, la restitución

[530] Punto 64.

[531] Punto 65. De la Veracruz se da cuenta de lo que está abriendo y matiza: si no de todos los tributos, a lo menos de algunos, a juicio del varón prudente, y después, embatirá más fuerte en el punto 75 diciendo: y digo solo a juicio del varón prudente para que no saquemos mucha sangre al sonarles las narices.

por negligencia es imperativa. Termina reiterando que todo lo que sostiene se apoya en la experiencia veraz que lo que ha visto[532].

Pasa a la tercera duda: *si quien tiene dominio justo de un pueblo por donación regia, puede a su arbitrio ocupar tierras, aún cuando no estén cultivadas, para paso de rebaños o para cultivar y cosechar grano.*

Pone el parecer inicial diciendo que esto es posible porque el dominio del emperador es de ese pueblo, pero deshace el parecer c*on el axioma: nadie puede ocupar ilícitamente contra la voluntad del pueblo.* Para la solución del problema, distingue entre tierras comunes (como los lagos y cerros), tierras incultas con dueño, tierras incultas jamás poseídas (denominadas en náhuatl tierras de los cués) y establece la primera conclusión: *nadie que tiene un pueblo en encomienda puede por su propia autoridad ocupar tierras en otro tiempo cultivadas por personas particulares o por la comunidad, aunque por el momento estén sin cultivar, ya lo haga para sembrar, ya para pastar ganado*[533]. Fray Alonso recuerda el axioma eje del dominio diciendo que supuesto que el emperador sea el verdadero señor, solo pudo donar lo que él mismo poseía, pero que el emperador solo posee tributos y no tiene dominio de las tierras por lo que nadie puede, en su nombre o por su autoridad, ocupar lícitamente alguna propiedad.

Con esta argumentación, nuestro autor pone por encima de todo poder a la justicia como primer analogado; incluso dice que no basta la voluntad del pueblo en este problema ni que los caciques hayan acordado con los españoles ni que hubiesen recibido pago justo cuando se trate de propiedad privada lícita. Así mismo si se trata de tierras comunales, la fuerza está en la voluntad del pueblo, aunque el príncipe no lo desee[534] ya que las donaciones solo pueden hacerse por el dueño y este no es el emperador.

De la Veracruz continúa desmantelando los vicios contra la justicia en cuanto a la donación de tierra señalando que el propio pueblo puede incluso quitar lo superfluo a quienes lo tienen si no lo comparten con el indigente: *parece cierto por la luz de la razón que se nos ha impreso, que el que tiene debe compartir de lo superfluo con el indigente. Pues, así la naturaleza,*

[532] Punto 104.
[533] Punto 112.
[534] Punto 123.

providente con el individuo destina este sobrante superfluo a la conservación de la especie. Por tanto, si sucede que estos hombres tienen en la república esto superfluo y lo retienen con gran avaricia, también cometen injusticia cuando no lo dan a los indigentes[535].

Empero, da un límite al poder popular, diciendo que quien puede legítimamente hacer esto es el o los que gobiernan la república pues a ellos corresponde hacer buenos ciudadanos y dirigirlos a la virtud. Pone en la autoridad de la república *la tarea de mantener la igualdad y preservar la justicia dando a cada cual lo que es suyo*; esta tarea incluye quitar lo superfluo para darle a aquellos que padecen indulgencia. Ahí se detiene a recordar que el bien común es tanto el de los españoles como el de los indios en conjunto. Elabora un principio de su concepto de justicia distributiva: *es necesario admitir que se obre para el bien común y con el menor detrimento que puede hacerse: que en aquél bien común se incluya aquél bien particular en el cual está en detrimento*[536].

Lo aterriza diciendo que nadie tiene segura su conciencia si hizo uso de tierras de caballería (para sembrar) o de estancia (para pastar ganado) aun con autoridad del gobernador, si hizo esto en contra de la voluntad del pueblo. Incluye en esta falta de autoridad a gobernadores, oidores, sacerdotes, etc. Solo deja una limitación a esta ley, que en tierras de chichimecas nómadas esto no rige y aclara que esto no es contradecirse[537].

En cambio, dice que en todos los demás usos no basta con que los españoles paguen el daño inferido y deben ver estas afrentas con gran escrúpulo.

Pasa a la *duda IV* preguntándose si es lícito exigir a los naturales tributos cuantos puedan pagar[538] y dice que parece que sí en quien es señor verdadero. Pero en argumento contrario dice que, si los tributos no son para el bien público, no obligan y tampoco si el rey tiene y no lo necesita. Respecto

[535] Punto 136.
[536] Punto 137.
[537] Siendo los chichimecas pueblos nómadas y bárbaros carecían en sentido absoluto de tenencia de tierra.
[538] Punto 156.

de los tributos, hace notar que pueden ser de colectas o gabelas;[539] de bienes poseídos (colectas) o vendidos (alcabala).[540]

Señala que estos tributos pueden ser determinados o a arbitrio; y que la exacción se puede realizar antes o después de que la tasación haya sido hecha.

Sostiene que por derecho natural, divino y humano el tributo se da aquellos que trabajan para el bien común de la república: los eclesiásticos en cuanto a la instrucción espiritual y al rey y al emperador en las cosas de la república.[541] Aclara que solo el rey, el concilio y el papa pueden imponer o tasar justos tributos y que estos solo se dan por justo dominio.

Después prueba cómo los españoles los exigían injustamente y por arbitrio, para dar su corolario: pecan y deben restituir lo cobrado. De la Veracruz añade: *Esta palabra es dura, lo confieso… te suplico, piadoso lector, considera ¿por cuál ley, con qué razón podía el español que llegó a estas tierras cargado de armas, atacando a estos que de ningún modo eran enemigos ni ocupaban una tierra ajena, subyugándoles a su arbitrio, arrancándoles por la fuerza y la violencia sus bienes más preciosos y despojarlos de ellos?*[542] Dice que no vale la excusa de que se los ofrecían los naturales pues como sentencia el *Deuteronomio (7, 25 – 26) no ambicionarás.*

Para Alonso, ningún gobernador pudo exigir esto a nombre del rey y, además, al hacerlo fue contra la justicia primera, que es *que los indios pagaran tributo a sus propios caciques.* El agustino pone la justicia en los antiguos y verdaderos señores y exige que se les restituya. También dice que para quien tiene *tamemes*[543] estableciendo con esto el derecho a la seguridad y dignidad del trabajo pues semejante oficio yerra contra la equidad natural. En este punto, fray Alonso introduce su concepto de costumbre pues los españoles se amparaban diciendo que era un hábito arraigado, pero aclara

[539] *Colecta* era el repartimiento de una contribución que se cobraba por vecindario. *Gabela* es voz de significación general de impuesto aunque a veces se aplicaba a gravámenes determinados. En *Notas al texto español* en la ed. crítica de Roberto Heredia *Fray Alonso de la Veracruz. De Dominio infidelium et iusto bello. p. L.*

[540] Aclara que en estas tierras no hay impuestos de guaje y peaje.

[541] Alonso escribirá el siguiente año su *Relectio De Decimus* donde exigirá que las ordenes mendicantes no paguen diezmo a la iglesia ya que ellos no cobraban tributo.

[542] Puntos 169-170.

[543] Cargadores en náhuatl.

que no hay costumbres contra la misión cristiana del hombre y que eso es de voluntad inicua y debe ser restituido el precio de ese trabajo. Refuta también el cobro inicuo de tributos rezagados, para concluir que en todo esto pelean oficiales, contadores, tesoreros y demás administradores que carecen de disculpa desde que las Leyes Nuevas revocaron todo servicio personal. Sugiere que los tributos justos se estimen de acuerdo a las leyes tributarias previas de los naturales y que solo se cobren respecto a productos del lugar que habitan. Este último punto es interesante pues adapta el derecho a la cultura autóctona y no a la inversa. Fray Alonso extrae la justicia de la vida en la *polis* sin perder por ello la estabilidad de la ley pues considera justo lo que perfecciona y es recto al bien común de la república poniendo la fuerza en el emperador al ser él quien designa la administración pública.

La *duda V* es la cumbre de la discusión alonsina: *si estos naturales eran verdaderos señores y si pudieron ser despojados*[544]. Dice que parece que no, porque vivían en la idolatría y sus gobernantes la aceptaban perdiendo legitimidad; pero, en contraparte (*in contrabium est*) sostiene que la potestad y el dominio verdaderos no se fundan en la fe y por ello no se sigue el parecer. Aclara que el dominio puede ser por sucesión o por elección y que de estos pueden ser por voluntad del rey o de la república. Siguiendo a De Aquino y Vitoria señala que el monarca y la república no están privadas de dominio ni de reino por infidelidad[545]. Aclara que el dominio es por derecho natural o por voluntad humana y que ni el mismo emperador está por encima de esto y, que dado el caso –Alonso mismo aquí dice que *no lo concede*, de que el emperador fuese señor del mundo, *no por esto es propietario del mundo,* a lo que califica de despojo, de *hurto*, aclarando que *aquel que gobierne mal debe ser corregido pero no desposeído*, y termina la duda con la siguiente frase: *si el pueblo no quiere convertirse, y no depende del señor que se convierta, entonces no debe ser despojado del reino*[546].

Es indudable que la *Relectio De Dominio* es el tratado más original sobre justicia en América. De la Veracruz presenta en su escrito algunas

[544] Punto 243.
[545] Punto 251.
[546] Punto 277.

particularidades dignas de mención: invierte el orden de la exposición medieval a pesar de utilizar la metodología y estructura tomista, comienza por disertar las cuestiones particulares para después elevarse sobre la legitimidad del pontífice y del emperador. Un punto clave en esta *Relectio* consiste en plantear un sentido de justicia distributiva abierto al otro, justicia que supera la definición tomista de que lo justo es lo debido a cada cosa por naturaleza y, en cambio sostiene que justicia es lo que por naturaleza se impone y se resuelve como derecho del otro. Alonso interpela con esto el enfoque salmantino diciendo que no basta con disertar sobre derecho de guerra, que hay que ponerse a aterrizar la justicia en el ámbito concreto administrativo de la realidad novohispana. Otro punto interesante del planteamiento alonsino radica en que lejos de proponer un sentido universal e igualitarista de lo debido, Alonso propone una cuestión diferenciada, a saber, que en lo justo rige la equidad y que ésta se expresa quitando a unos su legítima posesión superflua para darla a otros en que la indigencia exige cubrirles una necesidad. Su conocimiento de la diversidad de usos y costumbres en los naturales le permite introducir elementos variables en el sentido occidental de justicia que decía: *justo es lo que en todas partes tiene la misma fuerza y no depende de las resoluciones que los hombres puedan tomar en un sentido o en otro porque no todo es variable y puede distinguirse la razón con la justicia civil y la política.* Venido el pasaje del libro V de la *Etica a Nicómaco*, santo Tomás de Aquino lo había incorporado en su tratado de la ley como lo permanente e inmutable en el obrar recto de los hombres.

Pero Alonso, acude más bien al sentido variable que el tratado de la justicia del aquinate expresa en la *Summa (S.Th., II-II al q.52, art. 2 y art.3),* en él, lo justo natural o el derecho es aquello que por naturaleza está adecuado o conmensurado al otro. Con esta inclusión de la *otreidad,* el agustino destraba el problema de las diferencias en América: leyes de indios, leyes de peninsulares, derechos de los pueblos y superioridad en credo y fe occidental. Estructura la razón y fin de la ley de modo inmanente, sin causas exógenas para proclamar que la esencia de la ley está en su contenido material

–la justicia en acto– pues la constituye la conducta debida a otro que, en contraparte, es su derecho[547].

III.3 Aristóteles y Bartolomé de las Casas

e) *La Apologética Historia Sumaria* de Bartolomé de las Casas y la *Política* de Aristóteles[548]

Bartolomé de las Casas no necesita presentación, de los autores que repasamos en esta investigación sin duda es el más conocido. Sin embargo, la obra sobre la que ahora disertaré es menos conocida que su famosa *Apología* habida entre Ginés de Sepúlveda en 1550-1551. En ella proclama la absoluta igualdad de los indios, defensa que enorgullece al tomismo y la tradición dominica. Pero en la obra que analizare a continuación, estamos frente a otro tipo de argumentación. Se trata de la *Apologética historia sumaria* de la que Edmundo O´Gorman realizó la introducción y notas, y considero que no ha sido superada[549].

Bartolomé comezó los apuntes para esta obra desde su estancia en la Isla Española, pero originalmente se trataba de apuntes que formarían su famosa *Historia de Indias,* la obra que cruzó a lo largo de toda su vida y que publica en la vejez; de ésta, en 1552 sacó casi la mitad de los capítulos y se decidió con ellos a hacer una nueva obra que es la que aquí analizo. El dato no sólo es anecdótico, prueba la elección explícita del fraile de componer un libro nuevo con metodología distinta. Algunos especialistas como Lewis Hanke sostuvieron que se trató de la urgencia por contestar a Ginés de Sepúlveda con una obra *quia* es decir, con una descripción de la cultura de los indios, para así refutar su teoría de la invasión imperial por causa de la inferioridad indiana, pero O´Gorman demostró falaz esa interpretación de la *Apologética* ya que Las Casas comenzó los apuntes décadas antes de saber

[547] Es clave el texto de De la Torre Rangel, José Antonio. "Razón y causa de ley. Criterios filosófico-jurídicos para administrar la justicia en Alonso de la Veracruz". Rev. *Pensamiento Novohispano.* Universidad Autónoma de Zacatecas. UAEM. México, 2007.

[548] Un artículo referente al tema aunque distinto está en: Aspe Armella, Virginia, "*El aristotelismo lascasiano de* La Apologética Historia Sumaria *y sus consecuencias hermenéuticas*". *Pensamiento Novohispano*. No. 7. Universidad Autónoma de Toluca, pp. 139-144.

[549] De las Casas, Bartolomé, *Apologética historia sumaria.* UNAM, 1974.

de Ginés y además emprendió la composición final de la obra tiempo después de concluida la querella de la conquista. En mi opinión, la separación de casi la mitad de la documentación que era para la *Historia de Indias,* y el que haya emprendido una nueva obra y método, prueban que el padre Las Casas emprende una navegación filosófica robustecida después de los años de enfrentamientos con Sepúlveda y los encomenderos, no porque ya no se opusiera a ellos, sino porque la reflexión madura lo llevó a hacer una nueva propuesta y argumentación filosófica. Notemos que después de la disputa de Valladolid, Bartolomé llevo a la imprenta todos sus tratados filosóficos; éstos de corte *propter quid,* es decir, tratados que daban las causas y razones metafísicas y jurídicas de por qué los sucesos y la organización novohispana iban contra la ley natural, divina y positiva. Pero la *Apologética* es la descripción del nuevo orbe indiano, de su geografía, elementos físicos, naturales y humanos. Una descripción de su cielo y suelo, de su anatomía y prácticas culturales. ¿Por qué este vuelco en el dominico? El corte es más bien sahaguntino, a la manera del *Códice Florentino* que describe las tierras, usanzas y lenguas indianas, pero en esta obra, salta a la vista un planteamiento que rompe con lo que caracterizaba la argumentación lascasiana. Una de las razones que podemos proponer es que, siendo que los indios descubiertos carecían de la nueva luz del evangelio, Las Casas buscó argumentaciones plenamente racionales para justificarlos, el punto concuerda con las nuevas tendencias del humanismo italiano como el de Sepúlveda, que abordaban los problemas desde criterios inmanentes a la manera de Aristóteles. Eso anticipé en investigaciones previas; pero ahora tras conocer el aristotelismo salmantino del siglo XV amplío esa interpretación. Propongo la hipótesis de que Las Casas elige argumentar explícitamente desde los criterios de la *Política* de Aristóteles porque entró en contacto con la obra de Alonso de Madrigal –*el Tostado*– como mejor se le identifica y cita. Las razones de mi propuesta son que de las autoridades que cita y sigue la obra, el autor más citado es Aristóteles (en una relación de cinco veces más que todos) salvo por el caso de Alonso de Madrigal que es al que más sigue después de Aristóteles[550].

[550] De las Casas, Bartolomé. *Apologética historia sumaria,* (en adelante AHS), Prólogo e Introducción de Edmundo O´Gorman, apéndice 4, pp. CXV-CLXI.

Como asenté en otro capítulo en ocasión del aristotelismo salmantino del siglo XV, Alonso de Madrigal fue el profesor que promovió una renovación de las enseñanzas de Aristóteles en el curriculo salmantino. Profesor de Osma y Roa, formó una escuela aristotélica española paralela al humanismo italiano con una interpretación propia, más incluyente de la tradición que el humanismo italiano, pero también aristotélica de raigambre. Esta hipótesis que propongo la hago en relación al andamiaje extrínseco o contextual de la *Apologética*. La vida pública de Bartolomé se caracteriza por momentos de defensa y disputas y ocasiones de encierro en las que redactaba sus obras y reflexionaba. Después de llevar a la imprenta sus tratados filosóficos en 1552, una vez que los años de disputa en Valladolid concluyen, Bartolomé hace una pausa y es cuando forma la *Apologética*. Seguramente allí lee *De optima politia* de Madrigal y su tratado de *Amor et amicicia*, lo corrobora el que es la obra en que Las Casas más cita al *Tostado* y también en la que más sigue a Aristóteles. Ahora bien, desde el contenido internalista filosófico-argumental de la *Apologética* se prueba la opción aristotélica y por el *Tostado* porque la obra abre con la definición de Ciudad tal y como Madrigal y Aristóteles la definen. Así que ya podemos formular la pregunta de este apartado: ¿cuáles son los argumentos fundamentales de Bartolomé en la *Apologética* y cuál es su objetivo?

Apologética abre en el libro I, cap.1, con lo que O´Gorman y otros especialistas denominan acertadamente *el gran argumento global,* pues allí el autor da su propósito, las razones y el método de Aristóteles que utilizará. El propósito es *fundamentar naturalmente la capacidad racional de los indios.* También da las razones: probar falsas las calumnias e infamias que se dicen sobre la capacidad intelectual de los indios. Por último da el método o camino de su investigación: dice que en una primera parte busca mostrar la capacidad intelectual de los naturales tanto desde causas extrínsecas (clima, cielos, suelo, plantas etc.), como desde causas intrínsecas (anatomía, disposición de los órganos, y facultades sensibles externas e internas). Notemos que esta primera aproximación aborda al indio como objeto natural pues analiza sus influencias externas y su anatomía. Una segunda parte anuncia que pretenderá estudiar al indio por su historia. Y siguiendo las condiciones de la *Política,* se adentra en la triple clasificación de la

phronesis Aristotélica –monástica, doméstica y política– para posteriormente adentrarse en los requerimientos civilizatorios de la *Política* que da seis clases de ciudadanos, labradores, artesanos, guerreros, comerciantes, sacerdotes y gobernantes, y a partir de allí, mostrar que los indios tuvieron todas estas condiciones.

La estructura de la obra es clara y limpia: *Cap. 1*, Propósito y método; *caps 2-22,* descripción de la naturaleza y el natural indio; *caps. 23-39*, mostrar la capacidad de raciocinio del indio americano bajo criterios netamente naturalistas u orgánicos; *caps. 40-263,* exponer al indio y sus capacidades prudenciales por su historia abarcando los tres niveles de la prudencia aristotélica y abordando las seis clases de ciudadanos de la *Política* de Aristóteles. La segunda parte de la obra que trata sobre el enfoque histórico-cultural de los indios y es casi una glosa de la *Política* de Aristóteles, no sólo porque sigue los requerimientos civilizatorios de esa obra, sino porque que Las Casas conecta los requerimientos de la *Política* con el *Libro VIII* de la *Etica nicomáquea* involucrando el tema de la amistad en el desarrollo de la ciudad y eso merece especial atención. Es en esta conexión donde aprece realmente la original propuesta de filosofía política lascasiana y su conexión con Alonso de Madrigal.

En el repaso naturalista que hace Las Casas va comparando la cultura indigena con la de otras naciones como Inglaterra, entre otras, para –después del método comparativo o analógico proporcional–, pasar a una universalización de la muestra, pues la obra comienza con la documentación de la isla Española y paulatinamente establece el símil con los demás pueblos hasta incluir en su valoración a todos los pueblos de "las indias occidentales". Sorprende la congruencia de las obras de Aristóteles que sigue el fraile: *Política, Ética nicomaquea, De caelo, De generatione, De anima, Historia animalium*. Además de estos dos autores que sigue, cabe notar que la mayor parte del resto de sus citas corresponde a autores estoicos y renacentistas como Cicerón, Plutarco y Séneca. Indudablemente hay un esfuerzo naturalista en la tarea desempeñada para proponer un modelo humanista nuevo con corte republicano pues pone el fundamento de la vida política en el bien común y en la amistad entre ciudadanos.

Hay un argumento que me parece es relevante para mostrar la opción por el humanismo cívico de corte republicano que propone Las Casas en ocasión de la prudencia política:

Si el príncipe de una ciudad compeliese a todo el pueblo a ser bueno simpliciter o a guardar la Ley del Evangelio, sus leyes serían injustas, y él estaría siendo indiscreto, pues el juicio a estas acciones no es el del gobernante sino el del juicio divino.

Este argumento es representativo de la nueva política que propone el faile para las Indias Occidentales. Cuán lejos queda el tomista que argumenta desde la ley divina y el derecho natural; aquí hay en cambio un proyecto cívico y político rescatable aún para el México actual. Efectivamente, hace una separación de leyes que ya la había hecho De Aquino y que repetiría Vitoria en su *Relectio De indis,* pero aquí rompe con cualquier conexión entre poderes, es más radical que los compañeros de orden que lo antecedieron.

La *Apologética historia sumaria* padece el prejuicio de que, al no ser un tratado *propter quid* como los tratados filosóficos que compuso Las Casas después de la disputa de Valladolid, carece de relevancia filosófica, valorándola como una aportación al mundo entológico y cultural tal y como León Portilla, O´Gorman y Villoro sostienen, donde le atribuyen al fraile anticiparse a los estudios etnológicos europeos, pero no establecen conexión con la relevancia que tiene de cara a un proyecto de filosofía política venido de tradiciones aritotélicas hispánicas. Vista esta obra a la luz de los tratados de Alonso de Madrigal, se vislumbra una propuesta política humanista que hunde sus raíces en la amistad y la vida de la ciudad. El punto es aristotélico y llega a Bartolomé a través de Alonso de Madrigal, pienso que debe rescatarse la intertextualidad entre ambos tratados pues el seguimiento que he hecho de ellos esclarece un vuelco en la propuesta política lascasiana.

III.4 Aristóteles y Bernardino de Sahagún

f) Naturalismo renacentista y asimilación de Aristóteles

Después de abordar la *Apologica historia sumaria* de Las Casas y adentrándonos ahora en la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de

Bernardino de Sahagún, anticipando al lector que más tarde analizaremos la *Historia antigua de México* de Francisco Xavier Clavijero, habremos enocontrado la asmilación del Aristóteles naturalista –cualquiera que sea la tradición de la que haya bebido cada uno de estos tres autores; la tríada representa una opción naturalista y cívica que puede aportar mucho al discurso político mexicano del país. Volveré sobre esta reflexión al final de la obra pero quiero anticipar aquí que hay un hilo conductor valioso en el naturalismo que formularon los pensadores de Nueva España y que éste se ha soslayado de los estudios filosóficos considerándolos del género histórico cultural, etnológico y de crónica. En mi opinión estos son las más valiosas aportaciones de filosofía política que tenemos. Es el caso de Bernardino de Sahagún que ahora presentamos. Autor de una obra monumental, paradigmática; nuestras tradiciones originarias se encuentran en esta obra enciclopédica sobre origen, y cuesta creer que los filósofos mexicanos conocemos tan bien los mitos originarios occidentales de los griegos, la *Ilíada,* la *Odisea, Antígona, Edipo Rey, Prometeo,* y casi nada sabemos de esta documentación que realizó el franciscano siguiendo una minuta específica, un plan premeditado en cuestionarios a los indios durante momentos específicos como en Tepeapulco y Tlaltelolco.

Es verdad que Sahagún aún carece de herramientas de interpretación para evitar plasmar en su obra los criterios de su contexto e imaginario, pero tiene un esfuerzo fidedigno y asertivo en especial por la triple combinación escritural en que forma la obra, con pictografías que coloca en una especie de apéndice al final del texto, y en el *corpus* las viñetas renacentistas, el náhuatl y el romance. Hoy sabemos que no puso lo mismo en estas dos lenguas. En los prólogos y apéndices en español, Sahagún confutaba la maldad de Satán y los ritos idolátricos, pero en la columna náhuatl describía detenidamente los ritos y supercherías. Él mismo lo aclara en su *Prólogo General (fo. 1-9)* donde explica que solo escribirá la verdad completa de esa civilización en la columna náhuatl para que sólo los iniciados (frailes avezados en la lengua náhuatl, e indios sabios) pudieran preservar sus decires y depurar lo malo quedándose con las buenas aportaciones de esa cultura. El interés principal del fraile se muestra en el *Prólogo* denominado *Al sincero lector,* donde dice que formó la obra para fundar la lengua nahuátl tal

y como Virgilio y Cicerón hicieron con la latina *(fo.4)*. Es indudable que el interés lingüísico es la prioridad de la obra que analizamos; estamos frente a una enciclopedia originaria del saber mexicano y mechuacano, como él mismo lo decía. Muchos especialistas actuales proponen la hipótesis de una tensión interna en la obra del fraile, tensión entre el aspecto colonizante y evangélico frente al deseo fidedigno de preservar su cultura; quienes así lo sotienen le ponen carga medieval al texto amparándose en la similitud que tiene con la tarea de Plinio, Bartolomé Anglico y Gil Zamora. Me aparto de ese criterio y sigo el juicio de Ángel Mariaa Garibay[551] quien sostiene que es indudable la prioridad del interés lingüístico. Evidentemente, el *Códice* se forma a la manera de los enciclopedistas medievales y renacentistas, pero todos estos siguen los criterios aristotélicos que Isidoro de Sevilla había pasado a la tradición medieval latina como lo he demostrado en un trabajo previo ya citado aquí. Así como sorprende la *Apologética historia sumaria* en la línea de filosofía jurídica lascasiana, sorprende que la opción por los tratados medievales se denomine aristotélica, pero estos autores pertenecen al siglo XIII español, precisamente son contemporáneos al renacimiento aristotélico que he venido hablando que se operó en España desde el siglo XII, además todos ellos siguen a Plinio el Joven, autor latino que bebió de las fuentes naturalistas de Aristóteles. En el siguiente apartado dedico algunas reflexiones al libro *unceno* del *Códice* señalando los criterios naturalistas que en mi opinión vienen heredados de Aristóteles.

g) Los *Tópicos* y el Libro XI del *Códice florentino*[552]

En una investigación previa que dio como resultado el libro *Las aporías fundamentales del período novohispano*[553] sostuve que la identidad cultural

[551] Cfr. De Sahagún, Bernardino. *Historia general de las cosas de la Nueva España.* Porrúa, 1967, p. 19.

[552] Este apartado fue publicado previamente en: Aspe Armella, Virginia, "La influencia medieval de un clásico novohispano: el *códice florentino* de Bernardino de Sahagún". Coautoría con Sandra Anchondo. *ETIAM, Revista Agustiniana de Pensamiento,* vol. VI, n. 6, Buenos Aires.

[553] Aspe, Virginia. *Las aporías fundamentales del período novohispano.* México: CONACULTA, 2002, pp. 40 y ss. Este subtema es el resutado de un diálogo entre pares con Sandra Anchondo Pavón; el escrito muestra la tensión de Sahagún entre los criterios medievales y el aristotelismo renacentista que recupera a los naturalistas enciclopédicos españoles tanto seguidores del helenismo y el naturalismo aristotélico que clasificaba en partes los tipos de seres observados. Cfr. Aspe,

mexicana se debió a la "inteligencia criolla" formada en el siglo XVII por los jesuitas. Mi aseveración estuvo apoyada en textos de Edmundo O'Gorman, David Brading y Octavio Paz; todos ellos habían sostenido antes esta tesis. En concreto, Octavio Paz dijo que el surgimiento de la identidad cultural es criollo y que se refleja en la obra de sor Juana Inés de la Cruz ya que los textos de la monja no pueden reducirse a la influencia española pues escribe tocotines y poemas diversos en náhuatl que se alejan de las reglas del barroco gongorino; en su temática, sor Juana defiende a negros escavos y a indios, tiene ya un claro concepto de patria. David Brading, quien también defiende esa tesis, dice por su parte que la identidad cultural mexicana se plasma en los dos mitos fundacionales que proliferaron con el criollismo durante el siglo XVII, Quetzalcóatl y Guadalupe, principios ambos que diferenciaron al criollismo de la cultura peninsular. En *Mito y profecía de la historia antigua de México* y mas recientemente en su obra *Orbe indiano,* Brading sostiene que la exhuberancia católica, la piedad popular y la interpretación mítica indígena de aquél dios rubio azteca son los dos principios que configuran la cultura nuestra. Cuando me apegué a esa tesis de Brading y Paz no lo hice, sin embargo, por sus textos aunque es verdad que su autoridad me dio valía, yo apoyé mis argumentos en obras de autores como don Carlos de Sigüenza y Góngora, ese peculiar intelectual de fama pública, amigo y contemporáneo de sor Juana, formado por los jesuitas y que invirtió su fortuna en comprar códices aztecas, crónicas nahuas, herbolarios, cartas y objetos de indios, que buscaba también poemas y testimonios indígenas remotos, y los traducía; a don Carlos le atraía la mitología náhuatl y su sabiduría porque se reconocía en estas tierras y sus pobladores a pesar de ser cien por ciento de credo, lengua y sangre española. El solo hecho de haber nacido en estas tierras y de haber compartido sus problemas facilitó que fuese el primer pensador de América que formulase la frase*: No soy indígena, tampoco español, ¿qué soy?* –a lo que contestó– *soy mexicano.* Y escribe mexicano con la x no ya con la j, esa letra característica de España, en cambio, la x muy nuestra, bien diría Alfonso

---

Virginia, "La influencia medieval de un clásico novohispano: el códice Florentino de Bernardino de Sahagún". Coautoría con Sandra Anchondo. *ETIAM, Revista Agustiniana de Pensamiento,* vol. VI, n. 6, Buenos Aires.

Reyes muchos siglos después que la x en la frente es la letra que acuña la esencia de la cultura mexicana.

Pero, volviendo al inicio del apartado, sobre mis estudios posteriores al libro *Aporías:* años más recientes de mi investigación me han ido probando que ya desde el incipiente comienzo del siglo XVI –no del XVII como pensaba sino antes, todavía sin una generación criolla– hay autores y textos que prueban ya un mestizaje originario nuestro característico de la identidad mexicana. Prueba de esto es la relación epistolar entre fray Juan de Zumárraga y su sobrino en España donde a esta región de América la denominaba "la patria chica, mi patria querida", también le decía a su sobrino que *andar entre peninsulares es andar entre lobos, en cambio, andar entre indios es andar entre ovejas*. En Zumárraga, ese obispo franciscano que otros culpan por ser el inquisidor que quemó la cultura antigua y que es verdad –conviene matizar absolutizaciones–, porque tiene ya una conciencia de lo propio, de que ha surgido en América *otra Espa*ña. Pero, más fuerte aún que en Zumárraga –del cual no voy a exhonerar errores sino simplemente ubicar en los dilemas de la época en que se encarna—, más fuerte aún que en él, es la muestra del mestizaje que estudios recientes han probado en la obra de Bernardino de Sahagún, comúnmente conocida como el *Códice florentino* pero titulada por él *Historia general de las cosas de la Nueva España*[554]. Este *Códice florentino* prueba la peculiar yuxtaposición de relatos, usos y modos expresivos que ya desde 1576, fecha en que se concluye el texto, aparecen pictografiados y editados los *decires* del fraile. La obra prueba la metodología analógica que utilizó el franciscano para sus decires y relatos de indios tanto como en sus dibujos. La comparación y semejanza de ambas culturas –la azteca y la tarasca frente a la española– revelan la peculiar simbiosis que fue operando el fraile, queriéndolo o no, cuando algo añadía de lo español y cristiano a las usanzas de los antiguos mexicanos y cuando tomaba de ellos sus usos y beneficios, sus interpretaciones y sus menjurges, transformando –sin saberlo– muchas de sus convicciones europeas por el influjo del orbe indiano. Este sincretismo fue

[554] De Sahagún, Bernardino, *Códice florentino. Manuscrito 218-20 de la colección palatina de la biblioteca medicea Laurenziana,* 3 v, México. Secretaría de Gobernación. Archivo general de la nación. 1979.

llevado al terreno filosófico; los primeros académicos en América, venidos muchos de la Universidad de Salamanca no tenían otra manera de interpretar sus observaciones más que bajo los paradigmas hermenéuticos que tenían. Tal fue la simbiosis que fueron operando, una síntesis peculiar de los criterios medievales y renacentistas que traían aunados a la realidad nueva que los rebasaba y que intentaban documentar. En el *Códice florentino* los modos de expresión y valoración son mixtos, es decir, pluriculturales, allí es donde radica originariamente la identidad cultural mexicana y no tanto en el criollismo del siglo XVII.

La peculiaridad de este apartado es que se trata de una investigación en pares cuya redacción dio lugar a una publicación. ¿Porqué introducir en este libro una reflexión entre pares en ocasión del aristotelismo de Bernardino de Sahagún? La razón es doble: por un lado, la tensión y ambivalencia de sentidos que "de suyo" muestra el *Códice florentino;* la otra, es una cuestión de "honestidad": es impropio considerar unilteralmente la influencia aristotélica en el *Códice.* En la medida en que más me he aproximado a encontrar una estructura clara en la obra influida por los tratados naturalistas de Aristóteles asimilados por los enciclopedistas medievales españoles, otros autores –como el caso de Sandra Anchondo que realizó esta investigación conmigo–, se han ido aproximando más a la impronta medieval en Sahagún. Por esta razón, no podría exponerse una interpretación del *libro unzeno* sin tomar en cuenta estos criterios de los actuales especialistas en Sahagún.

El mestizaje cultural del siglo XVI a la luz del Códice florentino

Debido a la enorme amplitud de los relatos y clasificaciones de la *Historia general* de Sahagún centro el tema en el *Libro XI* –o *libro unzeno* como lo llamaba Sahagún– titulado: *Bosque, jardín y vergel de la lengua mexicana*. El libro trata de los animales, las plantas y los minerales en la Nueva España. La pertinencia de escoger este libro entre los XII que componen el *Códice florentino* está en que es quizás el más representativo de todos. Sahagún trata de nombrar y clasificar a todos los seres del reino natural y pone pictogramas en cada una de las figuras de las distintas especies. El texto parece ser más ilustrativo y fidedigno que muchos otros libros para la empresa,

pues trata real y objetivamente de las cosas que mira: no es el relato de usos y costumbres –como el *libro VI*– ni valora la mitología azteca –como el libro primero–; simplemente pretende exponer qué hay y qué ve y cómo son las cosas de estas tierras, por lo que se garantiza menor carga subjetiva, una participación menos activa respecto de sus creencias medievales, menos peligro de estar contaminado por la mirada occidental del que escribe, o, para decirlo en términos académicos, tiene más posibilidades de asepsia cultural.

Como lo explica Sahagún, desde el índice general del *Códice florentino,* pretende analizar las especies del reino natural de Nueva España aportando los nombres que daban a cada una y a sus variantes. El franciscano las clasifica dando por lo general primero el nombre común, las propiedades, funciones y descripción de su figura de acuerdo a los hallazgos obtenidos y sólo entonces nombra a las distintas clases y tipos. Es así que al hablar de los animales los divide en bestias fieras, aves, animales del agua, animales no comestibles, serpientes y sus diversas especies, etc., al modo en que lo hacían algunos autores medievales desde Isidoro de Sevilla en el siglo VI hasta Bartolomé Ánglico ya en la baja Edad Media. Este mismo método lo sigue Sahagún al hablar de lo que él denomina árboles o plantas para nosotros: enuncia sus propiedades comunes para después clasificarlas como árboles altos, pequeños, arbustos, flores de arbustos, etc., hasta llegar a "yervas" y dar sus diversas especies: yervas que emborrachan, yervas medicinales, yervas comestibles… Por último, habla de las piedras y los metales hasta llegar a hablar de piedras preciosas, del mexil margarita, de las de colores o piedras que sirven para "barnizar" objetos, utensilios, y telas, rematando con la descripción de las tierras, sus mantenimientos, los caminos, las ciudades, las casas. Termina la reflexión del libro con el mismo tema-eje con que dio comienzo toda la *Historia general…: la fé cathólica y como ésta se irá propagando hasta que logre cerrarse el círculo en la China oriental.*

Como adelantamos, la composición del *libro XI* es un entrelace de texto en "romance" en la columna primera izquierda y el náhuatl a la derecha, contiene también "viñetas" o adornos de suma importancia en mi opinión soslayadas por los críticos del *Códice florentino*, así como pictogramas que

carecen de un sistema ordenado, prefijado, sin balance ni equilibrio entre las partes, es decir, no pinta todas las figuras ni los seres mencionados sino que las representaciones se intercalan cuando se considera necesario sin aclarar el criterio que se sigue. En términos generales, en la primera columna se presenta el relato en español y en la siguiente el náhuatl, e intercalado a éstas los dibujos y pictogramas y las viñetas, éstas últimas del lado del español generalmente y los pictogramas del lado del náhuatl. Las viñetas son representaciones típicas del medioevo muy populares en el Renacimiento después de la imprenta, pero, en este caso, pienso que no se trata solo de adornos editoriales, sino que siguen una idea prefijada que es la similitud entre cada una de ellas con la representación de la figura del pictograma. Quizás los dibujos fueron realizados por algún *tlacuilo* ya occidentalizado o por algún amanuense compañero del fraile, pero el hecho es que las representaciones de suyo ya son mixtas, es decir presentan dibujos inculturados. Sorprende, de arranque, el símil entre las viñetas y los pictogramas ¿Qué quería decir Sahagún con esto? Pues no se trata de un símil entre una especie o figura europea y otra de América sino de viñetas o dibujos abstractos frente a pictogramas de seres naturales. Quizás la similitud entre éstas pruebe el sofisticado esfuerzo analógico sahaguntino en el que se opera una peculiar comparación desde lo abstracto hasta algo concreto como lo muestran las figuras de los *folios 34, 35, y 45,* por ejemplo. Además, Sahagún pone el término "mahua" en que se nombra dicho natural y es cauto en aclarar que pone el nombre en náhuatl no sólo como diccionario sino porque hay clases que no existen en Europa y conviene pues aprender así el nombre. Este esfuerzo y motivo es prueba del mestizaje lingüístico que opera el fraile desde el inicio del siglo XVI. Pero, además, encontramos ya mixtura –a falta de pureza– desde la propia representación del lado náhuatl pues los trajes que visten allí los indios son los de usanza europea, por ejemplo, la capa en el *folio 93,* sus peinados y cierto entorno, por ejemplo. En el folio *105* en que apreciamos castillos y torres españolas, todas estas interpretaciones no naturales o que no corresponden al objetivo naturalista y clasificatorio del libro y que prueban ya las yuxtaposiciones que he venido probando. El *folio 111* merece especial atención en este respecto pues relata lugares "donde las bestias se comen a los hombres" en

franca oposición con el carácter objetivante de las descripciones. Así, vemos que algunas representaciones no son ascépticas, pero incluso encontramos que hay algunas que son claramente falseadas o inventadas desde el imaginario del autor, por ejemplo, el *folio 136* que tratando sobre "yervas comestibles" presenta un "árbol de batatas" o papas, no incluyéndola entre los tubérculos. También al hablar de los minerales sobre las piedras "de colores" o para tinturas aparece dibujada una carabela española en franca oposición a lo indiano.

Quiero detenerme en este momento y abrir un espacio de reflexión sobre algunas de las representaciones del *libro XI*. Sahagún describe generalmente –no siempre– primero el género común del ser natural que trata, después dice sus funciones y propiedades, por último, da las partes del ser, su figura y forma para ceder paso a la representación o pictografía. En ocasiones incluye la valoración e interpretación que hacen los indios de dicho natural, pero en algunos de estos casos su relato es desbordado por el paradigma cultural del autor; es entonces cuando el fraile acude a relatar temas de monstruos o interpretaciones horrendas de los sucesos. En él, lo monstruoso aparece como *el lugar donde nadie vive*, donde *no se hace ninguna cosa comestible*, *lugar de hambre y de frío, de decrecimiento, donde se baten los dientes unos con otros…y se para el cuerpo ierto… "lugares donde las bestias comen hombres, y donde matan los hombres a trayción"*. Antes de este texto en el *folio 110*, Sahagún estaba hablando sobre las montañas de la Nueva España, explicaba*: las condiciones de las montañas son éstas: Que tienen mucho heno, muy verde, que son ayrosas y ventosas, son húmedas…son lugares tristes y solitarios y llorosos algunos, son lugares cavernosos, rocosos, pedregosos, y lodosos…jay tierra dulce y tierra amarilla, y lugares de grandes cuestas… y llenos de árboles muy espesos y otros ralos, y también hay llanuras en las montañas….* Casi podríamos decir que en este texto estamos frente a una descripción poética típica del paisaje mexicano; pero, de pronto, lo indescriptible por inédito del paisaje cede el paso a la interpretación monstruosa: *hay también lugares sombríos en las montañas de piedras redondas…hay lugares peñascosos…son también las montañas lugares espantosos y temerosos donde moran las bestias fieras…es el lugar donde arrancan bigas para edificar, el lugar donde los vientos hacen grandes*

rugidos…lugar de grandes fríos y eladas…. Lo monstruoso es para Sahagún lo que se aleja de la civilidad, lo bárbaro –esclavitud sin *polis*– el texto quiebra el orden y ritmo que tenía al clasificar; en un principio, podría pensarse que está relatando creencias indias pero, no; como lector después se cae en la cuenta que habla de los indios durante la colonia, de los obrajes y las minas, del *folio 110* –en que el fraile abre esta discreción– hasta el *folio117* se mantiene este desbordamiento del texto y es en el *117* que retoma el orden clasificatorio que venía haciendo desde el inicio del libro con las partes del árbol: raíz, hoja, tallos… Algunas peculiaridades de este desbordamiento son que, en ocasiones, el fraile evita dar el texto náhuatl en romance o español suprimiendo la columna izquierda, pero poniendo dos columnas todavía, ambas en náhuatl, quizás para que una hojeada rápida del *Códice* no refleje esta culpa u omisión. Se dice que el franciscano evitaba poner en español las cosas de indios que podían dañar la fe de sus hermanos de orden y que dejaba el náhuatl para preservar los usos de los antiguos y que los que fuesen avesados en lengua pudiesen conocerlos para hacer mejor la evangelización…

Pero, volvamos sobre nuestra comparación de los pictogramas y de su similitud con las viñetas: merecen especial atención las yervas del *folio 134*, los árboles del *folio 123* sobre el árbol de cacao, el *124* del misquite, el capullo cerezo del *121*, las tunas del *folio 125* y el pictograma de las yervas que emborrachan del *folio 130*.

Respecto del desarrollo del reino mineral, cabe señalar que sólo aparece en varios folios el texto náhuatl y que se presenta abruptamente, sin orden clasificatorio pues Sahagún pasa del relato sobre arbustos *folio 195* sin español ya al de las piedras, comenzando por las preciosas como la esmeralda, pasando por conchas, metales, colores "que embarnizan", aguas diversas, las tierras y los caminos…Es en los caminos donde aparece el motivo final del texto sahaguntino.

La idea de la cristiandad medieval como paradigma hermenéutico que facilita y opera la yuxtaposición cultural

El análisis puntual muestra que la euforia inicial ante criterios naturalistas por la clasificación de cosas y animales, eclipsa cuando observamos otros paradigmas sahaguntinos; en opinión de Sandra Anchondo, al

descubrir Sahagún los caminos en la geografía de la Nueva España cede el paso del arte clasificatorio y descriptivo al del historiar. Al hablar de los caminos pone dos fechas: 1546 y 1576 y dice que en este último año los agustinos entraron por cuarta ocasión en la China llegando allí desde la Nueva España, pero que tuvieron que regresar debido al rechazo a la evangelización que por consejo de un demonio el emperador de la China tuvo. En el siguiente párrafo nuestro autor revela el paradigma hermenéutico que le sirvió de base en el proceso de integración cultural que operaba este relato: *Paréceme que ya nuestro, señor dios abre caminos para que la fé católica entre en los caminos de los reynos de la China donde ay gente abilísima y de gran pullicia y de gran saber, …como la iglesia entre en aquéllos reynos y se plante en ellos, la fé católica brillará por fin en aqu*éllos años y en aquélla mansión. Al decir "mansión" Sahagún presenta pictogramas europeos de casas, también de casa indias, y de orientales…, incluso alguna casa representa la casa de Nazaret –en una disgreción que abre el fraile explica que por casas o mansiones reales quiere decirle lugar donde habitan los señores del pueblo, donde se hacen audiencias y concurren los señores y jueces a mirar las causas públicas– es decir, Sahagún mira la fe final en la China atando la evangelización a una conquista, colonia y gobierno en ellos por la España, todo enarbolado por la casa de Nazaret, pictograma que ubica al centro a Maria la madre de Dios, a la par en pareja a sus hermanas y abajo a Cristo "nuestro salvador" amarrado de ambos miembros y caído". Después, soslayadamente presenta el *leitmotiv* de toda la obra: soslayadamente, porque explícitamente titula a este pasaje "sobre el maíz" pero nada dice de esa planta, en cambio, en el relato en romance presenta su hipótesis cultural: *yo siempre he tenido la opinión que nunca les fue predicado el evangelio porque nunca jamás hallado cosa alguna que aluda a la fe católica antes de la llegada nuestra sino todo lo contrario… pero después de reiterar esto presenta un contraargumento: dos religiosos –dice– dignos de fe dijeron que encontraron en Oaxaca un texto antiguo que presentaba a la Virgen al centro, dos hermanas de ella en par a los lados y a nuestro redentor abajo caído y amarrado…*

Sahagún da más argumentos a favor de que la predicación se haya dado con anterioridad: la confesión auricular que los indios hacían al sátrapa al

menos una vez en su vida y que exigía penitencia para el perdón; además da otro argumento que denomina *en parte por experiencia y en parte por prophecía:* el argumento consistía en el acabamiento de la nación mexicana. Bernardino explica que ese argumento se ha verificado por experiencia pues *desde las Canarias hasta las tierras destos naturales desde la llegada de los españoles hasta el año en que él escribe este relato, la población india se ha reducido a la mitad*. Y continúa: *por prophecía esto se prueba pues un varón dominico había dicho que "antes de sesenta años, después de que fuesen conquistados los indios, no había de quedar hombre en esas tierras.* En su característico modo de argumentación aporético, tensado entre dos posibilidades siempre, sostiene que él no da crédito a la profecía pero que las cosas han ido sucediéndose así con pestes, calamidades, enfermedades y guerras que, en efecto, han diezmado a la población. De esta manera, nuestro autor no sólo empapa lo indígena al relatarlo sino que queda afectado también por lo mexicano, haciendo e induciendo a interpretaciones míticas de los hechos y sucesos.

Recopilemos hasta aquí el imaginario de nuestro autor en esta segunda parte de mi exposición: por un lado, Sahagún concibe la situación novohispana india como un paso intermedio hacia la China, la verdadera civilización de interés del cristianismo. Concibe, pues, a la Nueva España como un puente, un paso; el saber, lo que verdaderamente será la coronación de la cultura occidental está en la cultura de oriente. De esta manera, el orbe indiano queda frágil, con menor solidez ontológica, se trata de una cultura medial, que es proceso, en donde aún no hay civilidad; cultura que muchas veces queda en idolatría y barbarie: he ahí la interpretación más profunda para entender las descripciones del fraile en el *libro XI*. Por eso, éstas tierras tórridas tienen sus partes monstruosas…en la China, en cambio, se encuentra una cultura cabal, digna de la talla occidental. Por otro lado, el relato final da razón de la estructura global del *Códice Florentino*. Iniciado en el *libro I* con el tema de los dioses y rematado en el *libro XI* con el reino mineral, el texto general se estructura al modo medieval: de Dios hacia el mundo natural y el físico ínfimo, así estructuraron también Isidoro de Sevilla, Bartolomé Ánglico y toda la pléyade de autores que influyeron su imaginario. Remata pues Sahagún la identidad última americana: América

es un paso, un peregrinar, un laberinto de soledad a punto de presenciar su desaparición. Esta idea –quizás molesta para los especialistas sahaguntinos– es la que más anticipa la esencia del ser de lo mexicanos.

Clasicismo novohispano en el Códice florentino de Bernardino de Sahagún

Sin embargo, tampoco podría generalizarse la impronta medieval del fraile si atendemos a los contenidos "horizontales" (ya no de estructura e intencionalidad sino en cuanto a la información específica vertida por el fraile en sus observaciones). Algunos estudiosos de las Indias pusieron interés en las realidades naturales del Nuevo Mundo y en sintonía con la tradición clásica escribieron tratados naturalistas desde las primeras décadas del siglo XVI, haciendo que la novedosa naturaleza americana irrumpiera en la historia universal desde esta perspectiva. Es el caso de Bernardino que se dio a la tarea de documentar a detalle, en el *libro XI* de su *Historia general,* los tres reinos naturales: animal, vegetal y mineral. Tratando primero de los animales superiores y por último de los insectos; lo mismo que Plinio el Viejo, Bernardino encaraba un modelo clasificatorio de los seres, sólo que ahora, americanos:

Los libros de Plinio y el de Sahagún tienen similitudes en la forma de dar a conocer la naturaleza, se acercan al método de descripción y clasificación de los seres que la pueblan: naturaleza, habitat, propiedades comestibles y medicinales. Es evidente que Sahagún quiso dar a los lectores de su Historia una imagen fiel y atrayente de la naturaleza de la región central de México y no dudó en establecer un edificio con las líneas y superficies trazadas por los autores del viejo mundo, Aristóteles y Plinio[555].

Ascensión Hernández e Ilaria Palmieri han hablado antes sobre la influencia de los textos aristotélicos en este libro undécimo, y, también, se ha dicho bastante de las resonancias que en él tuvo la *Naturalis historia* de Plinio, el naturalista más leído en la Edad Media. No cabe duda, además, de que este texto interesa desde varias aristas, pues, entre otras cosas, se trata del encuentro de dos modelos taxonómicos que responden a las dos ideas de

[555] Hernández de León Portilla, Ascensión "Analogía y antropología en la obra de Sahagún: la arquitectura de la historia general de las cosas de Nueva España". *El Universo de Sahagún.* 57-87, 2007, p. 85.

mundo que se entrecruzaron cuando Europa y America entraron en contacto. Lo notamos en el sincretismo de sus imágenes, pero también en las cosmovisiones que subyacen bajo los sistemas clasificatorios que lo componen: los de los indios: basados en la experiencia, documentados bajo sistemas pictográficos, asociados generalmente con las divinidades y el calendario, y por otro lado, los sistemas naturalistas de occidente, fruto de una tradición científica consolidada en documentación escrita, que arrancaba del enciclopedismo helénico y de las obras biológicas de Aristóteles.

Es así que en el *libro XI* nos encontramos, tanto con una tradición que arranca de los bestiarios, lapidarios, herbarios e historias naturales latinas, como también, con otra tradición, la indígena, a la que le subyacen sistemas de clasificación peculiares[556]. Aunque este documento nos ofrece una mezcla especial de una sistematización fija, esencialista, del reino natural, con otra taxonomía específicamente americana, dinámica y basada en lo mutable, y, su estudio puede parecernos inagotable, nuestro interés específico está únicamente en delimitar el marco científico, filológico y cultural del mismo, a la luz de sus antecesores. Para ello, primero intentaremos, uno de los posibles modos de aproximación a este tratado natural titulado *Bosque, jardín, vergel de lengua mexicana*, comparándolo con el tratado *Sobre las partes de los animales* de Aristóteles[557], comentario filosófico de cómo hay que entender la investigación zoológica y sobre sus normas de investigación. Aunque el *Libro XI* de Sahagún abarca un campo más amplio –el reino natural y físico en su conjunto– ambos textos coinciden en cierto modelo de ciencia natural y en la relación de ese modelo con la práctica clasificatoria. En su primer libro, el tratado *De las partes* desarrolla el marco metódico, y en los tres restantes, la practica de clasificar. El *libro XI* del franciscano, arranca en cambio directamente clasificando. Ciertamente en el *summario* inicial lo hace con una estructura medieval descendente contraria a la metodología de Aristóteles: de los animales a los vegetales y, de allí, al reino mineral. Al igual que en la totalidad de la *Historia*, el *libro XI* se estructura en su índice al modo del medioevo (recordemos que

[556] Reyes Equiguas, Salvador, "Juego de espejos: concepciones castellanas y nahuas de la naturaleza tras la conquista". *El universo de Sahagún,* 2007, pp. 115-123.
[557] En adelante nos referiremos a esta obra aristotélica como *De las partes*.

la estructura general del *Códice florentino,* sigue, muy probablemente, a Isidoro de Sevilla y a Bartolomé Ánglico en su categorización general, respondiendo a un ordenamiento decreciente de los seres, que va de Dios y de las cosas divinas, a las humanas, y finalmente a las naturales. Este punto lo retomaremos en la segunda parte de nuestra exposición).

A pesar de lo anterior, en el contenido intrínseco del libro subyace un modelo de indagación de la naturaleza con ciertas similitudes al tratado de Aristóteles. Esta es la necesidad metódica en que debemos interpretar el Códice: por un lado, desde su estructura global, la articulación del códice es descendente a la manera de las sumas medievales –de Dios hacia los seres ínfimos– pero en el contenido "horizontal", la información y metodología para exponer las observaciones del nuevo orbe, es naturalista, con criterios fenoménico-descriptivos enfatizando en la caracterización de los seres por su función. Anchondo enfoca tal tensión y dialéctica a continuación cuando sostiene que el objetivo inicial de la investigación del apartado consiste en penetrar sobre el modelo sahaguntino de ciencia natural. El modelo permitirá desentrañar mejor si el franciscano es un autor clásico, medieval, o, uno renacentista. Adelantemos que el tratado aristotélico es una herramienta que nos ayuda sólo parcialmente a cumplir nuestro objetivo, pues presenta similitudes, pero también claras diferencias respecto del mencionado *libro XI.* Sin embargo, las similitudes son importantes y merecen confrontarse, por ejemplo, que sigue la recomendación aristotélica de que la tarea preliminar a la ciencia, su punto de partida en la indagación de lo natural, es la observación del hecho y su comprensión.

Como en el tratado del de Estagira, el *libro XI* se inserta en el ámbito contingente y particular, en el énfasis teleológico, la descripción del dinamismo, de la funcionalidad de lo natural, y, la razonable recomendación de que *la naturaleza al no consistir en lo absolutamente permanente ni en lo fortuito,* debe explicarse con mera necesidad hipotética o condicional, por ejemplo, diciendo *esto viene de esto otro* [558].

Congruente con esta vía científica del tratado, el Libro XI carece de un enfoque formalista, necesitarista de lo natural, a la manera en que muchos medievales de corte neoplatónico indagaron equivocadamente la

[558] De las partes de los animales, I, 641 b 25-37.

naturaleza siguiendo el modelo axiomático-deductivo de *Analíticos posteriores*. Es errado pensar que en Aristóteles hay sólo un modelo científico establecido en *Analíticos posteriores I,* pues, incluso en el *libro II* de la misma obra el propio Aristóteles sostiene diversos modos de indagación. En *De las partes de los animales* 642a 16-29, rechaza la interpretación esencialista de lo natural, incluso sostiene que desde Sócrates se cayó en ese error de interpretación. Enfatiza a la naturaleza como esencialmente dinámica. Como siguiendo dicha sentencia, el *libro unzeno* del franciscano mira lo contingente, lo funcional; no define ni demuestra por causas esenciales[559]. En *De las partes I, 639 a 1-5* el de Estagira señala dos sentidos de teoría o dos modos de indagación: la que contempla y demuestra, por un lado, y la de cierta clase de educación y cultura que se hace como "historia", es decir, la de un tipo de investigación cuyo procedimiento se hace clasificando, por otro. Se trata de un estadio previo a la investigación científica demostrativa, indispensable en el caso del estudio de la naturaleza[560]. En este sentido de *episteme* y *theoría* se mueve Sahagún. El *unzeno* clasifica y divide al modo en que señala *De las partes, I,* 639a 27-30.

Si partimos de las tres maneras de clasificar que el tratado menciona, por la forma, por los atributos y funciones, y por la división metódica, Bernardino clasifica por los atributos y las funciones organizando el material de la siguiente manera:

a) Señala los tres géneros de seres físicos y naturales desde el *Summario* o índice del libro XI.

b) Observa las distintas especies separando a cada una de ellas en clases o tipos basándose en sus calidades, atributos, funciones y usos.

c) De cada grupo, da el vocablo para cada tipo y el vocablo común para esa especie particular. Esta investigación observacional atrapa de modo dinámico, por vocablos, los tipos de cada especie, también se fija en la configuración de las clases y en las apariencias.

Pero el modelo de ciencia de Bernardino difiere del de Aristóteles en la hipótesis que presenta: mientras que la hipótesis del Estagirita está en la

[559] En este sentido cabe decir que el sistema taxonómico de los indios americanos, fue, congruente con su visión de mundo, no esencialista, demostrativo, fijista, sino, en contraparte dinámico y funcional.

[560] Cfr. *De las partes*, 639 b 5-11.

naturaleza como *lógos* y finalidad, el interés del fraile consiste en presentar una propuesta filológico-lingüista que quiere probar que hay una forma de lenguaje, el mexicano, capaz de atrapar el dinamismo natural mediante vocablos que tienen virtualmente la habilidad de designar la realización propia de la clase de los seres naturales; por esto, los vocablos y las denominaciones varían según las cualidades y usos. Este dinamismo de la naturaleza que se atrapa lingüísticamente supera el lenguaje conceptual, esencialista y metafísico de la tradición latina.

A Bernardino no sólo le interesa testimoniar en el *libro XI* qué cosas hay en estas tierras (enfoque histórico-cultural) sino el modo en que las cosas que hay en estas tierras han sido nombradas (enfoque filológico y de penetración gramatical), una visión de impronta ya nominal del humanismo renacentista[561]. Lo prueba el prólogo al libro, al decir que la joya de la predicación evangélica es el modo del conocimiento de las cosas naturales según son nombradas. Como buen humanista[562], recupera el valor clásico de la lengua mexicana que ha de estudiarse para entender las propiedades y las maneras, exteriores e internas, de las cosas de estas tierras. Este último punto va a ser remarcable a la luz de la segunda parte de nuestra investigación, pues tanto el nombre como las propiedades de las realidades naturales fueron imprescindibles para el proyecto evangelizador, ya no lexicográfico de Bernardino.

Pero antes de ir allá, ampliemos el desarrollo de uno de los paradigmas clásicos del *libro XI:* su modelo de ciencia. Sahagún concibe un sentido teleológico de la naturaleza y tal es el eje metódico de *Sobre las partes de los animales*, la prioridad de la causa final. Coincide con el tratado en primero observar las cosas, después, ver lo común de ellas y, por ultimo, señalar las diversas clases en las especies según sus diferencias de grado. Mantiene la regla aristotélica de que "cada una de las partes de los animales es para algo, que es para realizar cierta acción" y que el cuerpo completo ha sido constituido para realizar cierta actividad (*De las partes*, *I, 645 b 15-20*). Da

[561] Pero también fruto de una tendencia taxonómica que se venía dando en las indias precortesianas.

[562] Cfr. Bustamante, Jesús "Retórica, traducción y responsabilidad histórica: claves humanísticas en la obra de Bernardino de Sahagún", *Humanismo y visión del otro en la España moderna*, CSIC, Madrid, 1992, pp. 245-375.

prioridad a la función sobre el órgano manteniendo la regla finalística y de dinamismo en lo natural. Por eso enfatiza los diversos usos en animales y plantas, con método inductivo, de abajo hacia arriba, nombrando primero la función, luego esa clase de animal de esa especie concreta, dando después el nombre común de la especie y señalando sus características y propiedades generales. Notemos que esta vía ascendente es diversa de la descendente que estructura a todo el libro y a la obra en general. Hay una asimetría entre la estructura global de los sumarios y la metodología observacional del contenido. Lo anterior es entendible si pensamos en las dificultades que tuvo el fraile para definir la estructura de esta parte de su obra, dada la importancia de sus informantes indígenas en la compilación de los datos, léxico e ilustraciones[563] que conforman este libro en particular; así las cosas, el décimo primer libro de la *Historia de las cosas de Nueva España* es, más que otros, un juego de espejos entre concepciones europeas y modelos indígenas[564], entre dos modelos taxonómicos.

A este respecto, apunta Alfredo López Austin en ocasión de explicar la doble clasificación de algunos animales en el *XI* del *Florentino: Aunque Sahagún organiza la jerarquía de los encabezamientos de los capítulos, la divisi*ón en párrafos y las listas de las especies parecen haber sido hechas por los nahuas[565].

Por lo anterior, algunos seres, previamente clasificados en otras categorías, se colocan repetidos entre los animales acuáticos, las aves o los mamíferos. Como prueba es interesante el multicitado ejemplo de la serpiente llamada *tzicanantli,* ubicada entre las hormigas, solamente porque vive en

---

[563] El libro XI cuenta con 965 ilustraciones, ellas son muestra de la interacción y el anhelo de conocimiento recíproco entre españoles e indios que propone Sahagún.

[564] Sugerimos al lector confrontar dos interesantes estudios al respecto que explican mejor estos tópicos: Cfr. Reyes Equiguas, Salvador "Juego de espejos: concepciones castellanas y nahuas de la naturaleza tras la conquista", en *El universo de Sahagún,* UNAM, México, 2007, pp. 115-123. Y Olivier, Guilhem "¿modelos europeos o concepciones indígenas? El ejemplo de los animales en el libro XI del códice florentino de Fray Bernardino de Sahagún" en *El universo de Sahagún,* UNAM, México, 2007, pp. 125-139.

[565] Cfr. López Austin, Alfredo "The Research Method of fray Bernardino de Sahagún The Questionnaires", en Edmonson (ed.), *Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún,* The School of American Research, New Mexico, (1974), p. 144.

el hormiguero[566], hecho que de ninguna manera se entiende desde un sistema clasificatorio europeo. Los especialistas aún se debaten entre dos hipótesis: la que sustenta la prioridad de modelos taxonómicos occidentales y aquella que la rechaza, argumentando que los nahuas poseían un extenso sistema de clasificación que correspondía a la realidad que observaban y en el cual se basa la obra del insigne fraile.

Si no nos centramos en la polémica sobre cuál taxonomía pesa más que otra en libro sahaguntino, sino más bien en el consenso que avala la presencia de ambos sistemas clasificatorios, creemos que la asimetría que mencionamos está también engarzada por la propuesta lingüística, propuesta que atraviesa todo el *XI*, a saber, que los vocablos varían según las funciones y cualidades de los seres de la naturaleza y que, incluso, los vocablos denominan no sólo a la cosa sino que en ocasiones se acuñan por el efecto y la relación que producen en los humanos. El texto, diserta sobre leyendas de plantas y animales, sobre el origen de ciertos cultos, sobre las interpretaciones de lo que es el mar, el cielo y ciertas tierras, sobre joyas preciosas e, incluso, sobre las provincias y los modos de nombrar a sus coetáneos.

La importancia de la propuesta lingüística de Sahagún, ha sido señalada por Pilar Máynez al analizar la versión española de este tratado natural. Máynez Vidal encontró que el fraile había empleado no menos de 459 vocablos nahuas correspondientes a cada especie animal, de los cuales 340 presentan una extensa y detallada explicación[567]. Veamos algunos de los ejemplos de su enfoque científico-filológico: dice en el folio 6 "Este animal que se llama *cuammiztli* por las propiedades", también cuando dice que "hay un animal en estas partes que se *mazamiztli* que quiere decir ciervo león", pero león bastardo es *cuitlamiztli*. O, cuando dice que los perros de esta tierra tienen rasgos comunes y llámanse en general *chichi,* pero antes ha dicho que hay muchos diferentes modos de nombrarlos, según si son domésticos, con pelos o sin ellos, etc. A partir de lo anterior, documenta que los vocablos hacen una relación entre lo natural y lo ético señalando las

[566] Cfr. López Austin, Alfredo, García Quintana, Josefina (eds.) (2000). *Historia general de las cosas de Nueva España.* México: CONACULTA. p. 1050.

[567] Máynez, Pilar "La fauna mexica en la obra de fray Bernardino de Sahagún". *Estudios de cultura náhuatl,* n. 21, 1991, pp. 145-149.

leyendas y creencias, los presagios y difrasismos, por ejemplo, en el *folio 71* relatando las supersticiones en torno al *ahuítzotl* y la dialéctica que surge entre las posibilidades del futuro por haber estado relacionado con él.

Al llegar a la tercera parte del libro, cuando indaga sobre los minerales y piedras, tras testimoniar que es el año de 1576 cuando escribe, Bernardino atribuye virtudes curativas a las piedras diciendo que se ha beneficiado de sus provechos, por ejemplo, con el *chapopotli.* En el apartado en torno a los colores, donde mantiene la clasificación del tratado *De las partes* y el modo de señalar los diversos vocablos, ya casi no deja nada del quehacer científico natural, en cambio se concentra en documentar cómo producían los colores, de dónde los sacaban, etc. En este sentido la obra es un constante *crescendo* cultural e histórico que se aleja paulatinamente del modelo naturalista científico del inicio.

Desde la tercera parte del libro el análisis sufre un vuelco, Sahagún cambia su modo de clasificación y relato, acercándose cada vez más al modelo medieval de interpretación, como cuando habla de la tierra como elemento y de inmediato pasa a hablar de caminos, y de éstos, al camino de la peregrinación de la iglesia militante. En este orden de ideas, el *fol. 231* habla de *Tonatzin*, "hoy señora de Guadalupe" señalando que parecía invención de Satán el haber ligado el vocablo *Tonantzin* (que quiere decir nuestra madre) con el de Guadalupe, ya que el nombre de la madre de Dios debiera ser *Dios inantzin*. Sostiene que si los primeros frailes hubiesen entendido la lengua náhuatl habrían prevenido ese error idolátrico como ahora lo ha hecho él al trocar la palabra *Tonatzin* por la de Santa María, aprovechando la similitud fonética de ambos vocablos.

Pero, antes de continuar con la vinculación que logra el franciscano entre su interés lingüístico y el evangelizador, queremos apuntar algunas conclusiones preliminares, sobre esta primera parte de nuestra exposición. Aunque aún hay mucho que decir sobre esta comparación entre el *libro XI* y el texto del fundador del Liceo, es posible afirmar que la estructura general de la obra de Bernardino y en concreto, la del *libro XI,* no responden al esquema de ciencia física y natural de Aristóteles; sin embargo, y a pesar de ello, el *libro XI* cuenta con un modelo teleológico y funcional de ciencia clásico de Aristóteles cuya metodología observacional hacen del libro un

compendio que remite a uno de los dos sentidos de *theoria* establecido por el tratado *Sobre las partes*.

Sin embargo, la relación entre funciones naturales y virtudes con las leyendas y usos humanos es totalmente ajena al modelo allí planteado y proviene más bien de una tradición clásica cristiana, muy del corte franciscano, que recorre a Bartolomé Ánglico y Juan Gil de Zamora, entre otros, hasta Bautista Viseo y Sahagún. Por otro lado, parece ser que Sahagún utilizó la metodología fenoménica e inductiva del tratado aristotélico para incorporar su hipótesis lingüística, hipótesis por demás clásica y latina, a saber, que el lenguaje es expresión de humanización y de un modo de racionalidad y apropiación del alma, y que el lenguaje de los mexicanos capta el dinamismo y la cualidad inmanente de los tipos y clases de las diversas especies de lo natural. Dicha tesis lingüística, además, es fundamental, como ya adelantamos, para el proyecto más importante en Sahagún: evangelizar a los indios de la Nueva España. Sobre esto ahondaremos a continuación.

Durante la baja Edad Media se conoció y leyó en abundancia a Bartolomé Ánglico, uno de los autores que parece haber influido a Sahagún, quien –lo mismo que el autor inglés– podría afirmar fácilmente que *como las authoridades divinas y humanas testifican las propiedades de las cosas, siguen las mesmas substancias, y debe ser según la orden y distinción de las substancias, la orden y distinción de las propiedades*[568]. Dice Ánglico que dada la confusión que dejaron muchos filósofos y teólogos, y por la oscuridad y profundos secretos que las propias cosas encierran, resulta difícil reconocer la verdad que en ellas se refleja; por tanto, establecer con claridad sus propiedades es clave para comprender el orden de la realidad, ya que a través del conocimiento de las realidades materiales es posible acceder a las realidades más altas, espirituales e incorpóreas. Por eso la escritura ejemplifica virtudes morales con ficciones poéticas a través de los seres materiales, pues conocemos mejor la materia sensible que lo puramente espiritual, de manera que por cuestiones de nuestra humana cognición es mejor captar lo más alto a través de símiles con las cosas bajas y corporales.

[568] Bartholomaeus Anglicus, *De proprietatibus rerum* (en castellano), fray Vicente de Burgos (trad.), Enrique Mayer, Tolosa, 1494, p. 12.

A la luz de la evangelización de los naturales de América, lo anterior aclara a las nuevas generaciones de frailes cómo debieran ser las tareas de transmisión del cristianismo y cultura cristiana, pues mejor se entenderán a través de símiles y analogías, cercanas a los indios, a través de sus propios vocablos y relaciones poéticas.

El libro de *Las propiedades de todas las cosas*, además de este afán de conocer las sustancias existentes para comprender todo lo real, se esfuerza por dotarlas de contenidos morales. Este interés moralizante de la obra de Bartolomé, ha sido continuado y concretado a través de la obra del también franciscano, Juan Gil de Zamora al supeditar los conocimientos naturales a las verdades cristianas[569]. Por ejemplo, hablando de la fuerza como virtud, mediante la imagen de una piedra o comparando la fe con ciertas propiedades "ardientes" de alguna realidad natural. Igual que su cofrade, nos parece claro que Sahagún tenga el proyecto de ayudarse del libro XI para establecer analogías, simbologías y ejemplos que ayuden a la predicación, siendo fundamental sacar a la luz todos los vocablos de la lengua mexicana.

El lenguaje es el puente de comunicación que tendrá Sahagún para comprender y hacer comprender, para entender la realidad indígena y para ayudarles a hacer propio el mensaje cristiano, cuestión indispensable para la salvación de sus almas.

En este sentido es interesante observar otro rasgo de interacción conceptual en el *libro XI*, a partir de los siguientes ejemplos que nosotros tomamos del análisis de Salvador Reyes Equiguas antes citado.

En los textos castellanos que describen la flora y fauna nativas se puede encontrar el calificativo "de la tierra", que se agrega a los nombres de las especies mencionadas en castellano, por ejemplo: *hay unos árboles en esta tierra que se llaman capuli o capulcuáhuitl. Y los españoles llaman a estos cerezos (…) La fruta se llama capuli, quiere decir "cerezas desta tierra"*.

En contra parte, habla de los caballos como mamaza, "venados" en náhuatl, aunque también los llame cavallosme, es decir, caballos con la pluralización náhuatl, me.

---

[569] Aegidius Zamorensis, Johannis *Historia Naturalis,* Domínguez García, A, y García Ballester, L. (ed. y trad.), Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, Valladolid, 1994.

Cerramos este paréntesis que ilustra la riqueza lingüística de la obra del fraile, para continuar el análisis de la influencia de otro clásico: La *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo, obra que recoge los conocimientos considerados "científicos" más importantes del mundo antiguo en materia de cosmología, geografía, medicina, fisiología animal y vegetal y mineralogía, constituida como la primera enciclopedia de la historia. Lo más interesante con relación a Sahagún y Plinio, no está, a nuestro juicio, en el carácter enciclopédico de la obra latina, rasgo que también comparte Sahagún con Isidoro de Sevilla y Ánglico, sino principalmente en dos cuestiones clave: la fundamentación de la obra en los autores considerados "clásicos" y el valor lingüístico derivado de la cantidad de vocablos y usos retóricos utilizados por Plinio.

Según los especialistas[570], el ordenamiento decreciente, del cosmos, a lo humano y al reino mineral que vemos en la obra del escritor latino, responde a una búsqueda de la armonía natural, a un afán de equilibrio que explique un orden universal. Para Sahagún resulta fundamental encontrar una base naturalista, y no únicamente cristiana, que hiciera contrapeso a la idea de inestabilidad universal de la cosmovisión precortesiana.

Por eso, aunque nos parece que la macroestructura de la *Historia general* responde a una jerarquización medieval más al estilo de Isidoro de Sevilla o Bartolomé Ánglico[571], que va de las cosas divinas –incorpóreas y superiores– a las humanas y luego a las naturales –corpóreas e inferiores–, creemos que dentro de esta estructura encontramos el subapartado de historia natural siguiendo a Plinio en su sistematización naturalista[572] (dicha influencia ha sido sustentada desde hace muchos años por Garibay y otros estudiosos del tema, además de que, al parecer, en la biblioteca de la Santa Cruz existió un ejemplar en latín). Reconocerlo es importante porque implica que Bernardino ha querido traslucir un orden en la naturaleza,

[570] Cfr. Plinio el Viejo, *Historia natural I y II,* Serbat, Guy (estudio introductorio), Gredos, Madrid, 1995.

[571] Quien por cierto es un seguidor del sevillano, que prefiere concentrarse en las propiedades de los seres más que en los vocablos.

[572] En este sentido, la iconografía prehispánica ha dado motivos para vincular el libro XI del *Florentino* con el texto de Plinio. Pranzetti ha trabajado el asunto demostrando que sobre todo las descripciones de los reptiles que hace Sahagún denotan influencia pliniana, por ejemplo, con respecto al carácter vengativo de algunas serpientes.

específicamente, para ayudar a proclamar una ley suprarreligiosa, supracultural y suprapositiva a partir de un reordenamiento de la propia cosmogonía indiana[573].

Según Ilaria Palmeri[574], la relación entre Plinio y Sahagún está en el mismo principio clasificatorio de los animales según su hábitat (terrestres, aéreos, acuáticos e insectos), asimismo, tanto la sección dedicada a las plantas de uno y otro autor, ocupa la sección inmediatamente siguiente a las dedicadas a la fauna y la relación sobre las piedras preciosas, metales y colores cierra en ambas obras el tratado de historia natural.

Aunque la interpretación de la italiana no apuesta por una influencia unívoca en la obra de Sahagún[575], sí remarca que el ordenamiento de esta parte del *Florentino* no es indiana, sino que nace de las categorías del franciscano[576]. Para ella, el *libro XI* (como en el mundo natural europeo y a diferencia del indígena) estuvo modelado por un sistema de clasificación estricto, subdividido en categorías predispuestas según un orden específico[577] no-indígena.

Como dijimos antes, nosotros pensamos que, si bien Sahagún sigue a Plinio en la estructuración del libro XI, con criterios no-indianos, estableciendo un ordenamiento que reestructure toda la cosmogonía náhuatl desde parámetros europeos, ello no obsta para que su obra también trasluzca lo indígena. De hecho, el legado de Sahagún ha sido la conservación

---

[573] Este naturalismo estoico es el fundamento desde el cual Sahagún puede homologar un naturalismo pagano en las culturas grecolatinas y en la de los antiguos mexicanos.

[574] Cfr. Palmeri, Ilaria "La fauna del libro XI del códice florentino de fray Bernardino de Sahagún: dos sistemas taxonómicos frente a frente". *Estudios de cultura náhuatl*, n. 32, 2001, pp. 189-221, p. 203.

[575] La autora abre la posibilidad de que la inspiración de Sahagún provenga de Plinio el Viejo, Bartolomé Ánglico o Johann von Cube.

[576] *Los propios colaboradores nahuas de que se sirve el franciscano para la redacción del manuscrito ya no son los exponentes del mundo indígena anterior a la llegada de los españoles, sino los colegiales cristianizados y aculturados, cuyos modelos de referencia están modelados por la cultura europea. Nos encontramos, pues, frente a un proceso doble: Sahagún ejerce el control sobre el plan total de la obra; sus asistentes indígenas redactan los textos, transformando los discursos orales en documentos escritos y adaptando la información al plan organizativo establecido por el franciscano.* Palmeri, Ilaria. "La fauna del libro XI del códice florentino..." p.190.

[577] Cfr. Palmeri, Ilaria. "La fauna del libro XI del códice florentino..." p.194.

y recontextualización de lo indígena, a pesar de la estructuración europea gracias a la conservación del léxico prehispánico.[578]

Este legado del que hablamos es posible por el carácter narrativo-literario del texto sahaguntino, el cual a la vez que permite recomponer la realidad natural indiana con fines moralizantes, no le impide conservar autenticidad[579].

Para compendiar el saber acumulado hasta ese momento en la tradición greco-latina, Plinio necesitó de los textos de más de cien autores, encontró el fundamento de su *Historia natural* en autores reconocidos como Herodoto, Virgilio, Hipócrates, Varrón, Cicerón y Aristóteles[580]. Sin embargo, Sahagún no cuenta con un fundamento como el de la tradición occidental y lo construye recogiendo las narraciones orales de los sabios indígenas[581]. Dicha construcción, o si se quiere, re-construcción[582] de las narraciones, igual que la prosa de Plinio, se puede ver como un tesoro lexicográfico y aún literario[583]. Las obras del romano y el novohispano muestran pretensiones literarias, en el caso de Plinio se han estudiado el uso de ciertos tiempos verbales, su preocupación por el ritmo, el uso de la prosa métrica, los giros poéticos y su arte descriptivo[584], Sahagún, también intenta en el *Florentino*, lo mismo que la *Naturalis Historia*, un estilo elevado en la escritura del mexicano clásico.

Es así que el anhelo filológico de Sahagún se ve doblemente trascendido por el resultado de su obra, como compendio literario, por un lado, y como manual para predicadores, por otro. En el caso concreto del libro XI, notemos que es una herramienta útil para la predicación en tanto que contribuye

[578] Palmeri reconoce la posibilidad de entrever un sistema taxonómico indígena del mundo natural precortesiano a través de un análisis lingüístico.

[579] El texto en lengua mexicana hace posible la superposición de la sabiduría mexicana y la tradición europea.

[580] Cfr. Serbat, Guy, "Estudio introductorio" en Plinio el Viejo, *Historia natural I y II,* Gredos, Madrid, 1995, p. 61-64.

[581] De ahí que hayamos dicho que Sahagún funda la literatura mexicana, "echa los fundamentos" que hagan posible una obra como la de Plinio, Isidoro o Ánglico. Todos ellos, basados en los autores clásicos al consolidar sus enciclopedias.

[582] Cabe recorder que Sahagún no es autor –salvo de los prólogos y epílogos del Florentino – sino editor de los textos.

[583] Cfr. Serbat, Guy. "Estudio introductorio", p. 138.

[584] Cfr. Serbat, Guy. "Estudio introductorio", p. 143-153.

ayudando a los indios a ordenar el universo, de suerte que comprendan mejor las verdades cristianas, como la existencia de un solo Dios, creador de todos los demás seres inferiores.

Será también esta obra –dice el franciscano en el prólogo al *XI– muy oportuna para darlos a entender el valor de las criaturas, para que no las atribuyan divinidad; porque a cualquier criatura que vían ser iminente en bien o en mal, la llamaban téutl; quiere decir "Dios". De manera que al Sol le llamaban téutl por su lindeza: al mar también, por su grandeza y ferocidad. Y también a muchos de los animales los llamaban por este nombre por razón de su espantable disposición y braveza*[585].

De ahí la importancia de seguir la estructura de los clásicos que aquí mencionamos para darle soporte a los modos clasificatorios de este apartado del *Florentino*, pues esta jerarquización de los seres naturales permite que Bernardino ayude a los indios a dar un nuevo sentido a la realidad natural (como no deificable), ubicando debajo, en la cadena de los seres existentes, a los seres inertes, animales y plantas. Por otro lado reúne material para la persuasión retórica a través de ejemplos, analogías y simbolismos. El XI es un compendio de vocablos en náhuatl, español, e incluso, mezcla de ambos, que se conjuga con el modelo sahaguntino de ciencia natural en tanto demuestra que los vocablos varían según las funciones y cualidades de los seres de la naturaleza.

Por esto último, el modelo de ciencia del leonés difiere del de Aristóteles y, aunque puede decirse que tiene influencia del de Estagira, ésta le viene a través de los autores clásicos que mencionamos en la última parte de nuestro escrito: Plinio el Viejo, Isidoro de Sevilla y Bartolomé Ánglico. De esta manera es posible conciliar la propuesta filológico-lingüística con la que Sahagún atrapa el dinamismo de la naturaleza y supera el lenguaje conceptual, esencialista, con cierta influencia aristotélica en sus textos.

[585] De Sahagún, Bernardino, *Códice florentino,* edición facsimilar del Gobierno de la República del manuscrito 210-20 de la colección Palatina de la Biblioteca Laurenziana, México, 1979

III.5 Del aristotelismo de sor Juana Inés de la Cruz y Carlos de Sigüenza y Góngora al naturalismo de Francisco Xavier Clavijero

h) El aristotelismo en el poema 'Primero sueño' de sor Juana Inés de la Cruz y la recuperación jesuita conimbrisense[586]

Uno de los ecos aristotélicos en Nueva España se encuentra en el poema *Primero sueño* de sor Juana Inés de la Cruz. La impronta ha sido señalada por muchos especialistas, en especial, Sanchez Robaina, Ramón Xirau, Mauricio Beuchot, aunque interpretan de diversas maneras el tipo de aristotelismo que subyace allí. Me interesa señalar que los términos y la comprensión común del siglo XVII se mantenían en Nueva España. La razón de esta continuidad la encuentro en la escuela conimbricense de Portugal, allí donde –lidereados por el rector Fonseca y avalados por Aquaviva en Roma–, la empresa filosófica consistía en traducir todas las obras del *corpus aristotelicum,* desarrollar las ciencias particulares con énfasis en el método matemático, y otrogarle a la realidad el estatuto metafísico que le correspondía. En otros escritos publicados he señalado la conexión entre sor Juana y Portugal[587]. Volveré sobre el punto más adelante; por ahora me interesa señalar que el aristotelismo conimbricense llegó a la Nueva España a través de un grupo de jesuitas poblanos del siglo XVII entre los que estaba el padre Antonio Núñez de Miranda, quien fuera confesor de sor Juana. Esta es una de las razones por las que el aristotelismo cobró nuevo vigor durante el siglo XVII; esta influencia será aún más clara con el criollismo del siglo XVIII. Sor Juana recibió la impronta aristotélica portugesa a través de su relación epistolar con conventos de monjas y personalidades portuguesas, como la duquesa de Aveiro, que financiaba misiones jesuitas en América y que había apoyado la publicación en España de la primera edición de las obras completas de Juana Inés. Algunas pinceladas de su vida y contexto son: que nace en San Miguel Nepantla en 1651; una mortal epidemia puso fin a su existencia a los cuarenta y cuatro años de edad en la ciudad de México. Desde joven tuvo el deseo de estudiar filosofía y teología en la Universidad de

[586] Este apartado fue publicado previamente en Aspe Armella, Virginia, "El aristotelismo del poema *Primero sueño* de sor Juana Inés de la Cruz y la recuperación jesuita conimbricense" en *Aristóteles y aristotélicos,* Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz O., S. A. México, 2002, pp. 27-40.

[587] Cfr. Aspe Armella, Virginia. *Approaches to the Theory of Freedom in sor Juana Inés de la Cruz.* Ed. Aliosvientos-COLMICH-UP, Querétaro, 2018.

México; este deseo no pudo llevarse a cabo dadas las costumbres de su época: las mujeres no eran permitidas en las universidades. Esta mala costumbre condujo a sor Juana a ser autodidacta, virtud que pocas personas pueden llevar a cabo. Fue su afán por el conocimiento y profunda dedicación lo que le permitieron leer latín a muy temprana edad, con lo cual pudo acceder a múltiples textos. Sus lecturas rindieron frutos cuando, a los diecisiete años, ante los profesores de la Real y Pontificia Universidad, convocados por el Virrey Mancera, demostró su sabiduría[588].

En 1669 profesa como religiosa en la orden de las Jerónimas en la Ciudad de México. En dicho convento posee una biblioteca de cuatro mil volúmenes[589]. En su creación en prosa, *Carta a sor Filotea de la Cruz*[590], sor Juana narra la pasión por la sabiduría que caracterizó toda su vida. En ella sostiene que aprendió a leer a los tres años. A los siete suplicó a su madre dejarla vestirse de hombre para acudir a la universidad. A la edad de 19 años decide entrar como religiosa para vivir sola y dedicarse de tiempo completo al estudio. Allí encontró el espacio para *leer, leer y más leer sin más maestro que los mismos libros.*

En la obra *Los empeños de una casa* la monja se pinta a sí misma en el relato que hace doña Leonor:

Inclíneme a los estudios/ desde los primeros años/ con tan ardientes desvelos/ con tan ansiosos cuidados/ que reduje a tiempo breve/ fatigas de mucho espacio.

Está probado que sor Juana mantuvo desde el convento una fecunda relación académica con el otro gran filósofo novohispano del siglo XVII, don Carlos de Sigüenza y Góngora. Con él intercambió libros de filosofía y ciencia[591]. Conoció los principales textos de ciencia moderna de su época,

---

[588] Cfr. Ibargüengoitia, Antonio, *Suma filosófica mexicana*, Porrúa, México, 1955, p. 122.

[589] Gómez de Alonso, Paula, "Ensayo sobre la filosofía en sor Juana Inés de la Cruz", *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras,* UNAM, 1956, Vol. 60-61-62, pp. 59-74. Dorothy Shons no apoya esto. Ella afirma que no fueron cuatro mil volúmenes los que Sor Juana poseía en su biblioteca, sino cuatrocientos textos, mismos que heredó al obispo del pueblo Aguilar y Seijas. Esta tesis la apoya Abreu, Ermilo, "Nuevos datos para la bibliografía de sor Juana", en *Contemporáneos*, México, 1929.

[590] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Florilegio. Sor Juana Inés de la Cruz*, Promexa Editores, México, 1979, p. 738.

[591] Cfr. Sabat de Rivers, Georgina, *En busca de sor Juana,* UNAM, México, 1998, pp. 367-368.

aunque no centró su atención en ellos[592], sino en el alto conocimiento de la filosofía tomista[593] que caracterizaba a todo filósofo de la época.

En su obra *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe* –obra catalogada por el filósofo Ramón Xirau como *el libro más original que se ha escrito sobre sor Juana*[594]–, Paz señala los conocimientos que ésta tenía de hermetismo y humanismo renacentista a la manera de Atanasio Kircher y Pico de la Mirándola. Por su parte Xirau, junto con otros filósofos, ha demostrado los conocimientos que sor Juana tuvo sobre filosofía aristotélica. Aunque estos conocimientos no sólo se quedaron en la teoría, sino que fueron ejercidos por la monja como se ve en algunos de sus poemas y, en particular, en *Carta a sor Filotea de la Cruz*[595]. Paz insiste de modo indirecto en esta tesis cuando señala que el hermetismo de Kircher es renacentista e incluye textos del Estagirita por el peripatetismo que profesaba. Otra influencia indudable de Aristóteles en sor Juana ha sido probada por Irving Leonard[596], con su teoría del siglo XVII novohispano como mundo neo-medieval.

Basados en los textos de la poetisa y la interpretación que se ha hecho de éstos, se puede sostener que sor Juana Inés de la Cruz no sólo fue filósofa además de poeta, sino que conoció la filosofía de Aristóteles.

La influencia aristotélica que la monja tuvo puede verse en dos dimensiones: una directa y otra indirecta. En la primera se afirma que leyó los textos del fundador del Liceo. La segunda plantea que se enteró de Aristóteles a través del peripatetismo de humanistas como Las Casas; tomistas como

---

[592] Cfr. Trabulse, Elías, *Los orígenes de la ciencia moderna de México,* FCE, México. También ver del mismo autor: *Historia de la Ciencia de México,* FCE, México, 2000, pp. 116-129.

[593] Cfr. Mauricio Beuchot dedica páginas enteras a comprobar esta tesis en *Estudios de historia y de filosofía en el México Colonial,* UNAM, México, 1993, pp. 177-190. Del mismo autor también: *Historia de la Filosofía en el México Colonial,* Herder, Barcelona, 1996. Alfonso Méndez Plancarte apoya esta tesis en *Obras completas de sor Juana Inés de la Cruz,* tomo I, FCE, México, 1995, pp. 194-196.

[594] Xirau, Ramón, *Genio y figura de sor Juana Inés de la Cruz,* 2ª Edición, UNAM, México, 1997, pp. 147 y 72.

[595] El doctor Castorena, *Fama y obras póstumas del Fénix de México*, Madrid, 1700, afirma que Sor Juana escribió *Las Súmulas*, es decir, una lógica menor que tenía el R. P. M. Joseph de Porras, de la Compañía de Jesús, en el Colegio de Máximo de San Pedro y San Pablo de Méjico (citado por Méndez Plancarte, Alfonso, *Obras completas de sor Juana…*, p. XLIV de la Introducción).

[596] Cfr. Leonard, Irving, *Barroque times in old Mexico,* University of Michigan Press, 1959.

Vitoria, herméticos como Kircher y por la tradición jesuita portuguesa que mencioné.

Se puede decir que los conocimientos directos que sor Juana tuvo de la filosofía de Aristóteles se prueban con la inclusión en sus obras, en particular en el poema-filosófico *Primero Sueño*, de temas como las categorías[597], la sustancia y los accidentes[598], el silogismo especulativo y la demostración científica[599], el ser y la esencia[600], el tema de la inducción y la deducción[601], el hilemorfismo[602] y, en especial, de una vasta cosmología[603] y del *De Anima*[604], entre otros[605].

Sobre las influencias indirectas que tuvo de Aristóteles, además de las ya citadas, es importante mencionar la autoridad de Don Alfonso Méndez Plancarte[606] y Mauricio Beuchot[607]. Ambos señalan la inclusión de tesis tomistas influenciadas por Aristóteles en textos de Sor Juana. Algunos temas que aparecen son las causas, la teleología del viviente, las diferencias entre forma natural y artificial, la unión intrínseca de alma y cuerpo, el punto de vista lógico y ontológico de la sustancia y el tema de los accidentes. En realidad, el escrito no es un poema en primera instancia sino un relato poético de la teoría del conocimiento; es el viaje de la razón hacia la luz, un texto fundamentalmente filosófico y sólo secundariamente estético, por eso no conviene establecer una identidad formal ni conceptual con los contenidos del poema *Soledades* de Góngora. Pues se pierde su primer motivo.

---

[597] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, verso 582.

[598] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, v. *285*.

[599] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, v. *583*.

[600] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, v. *292*.

[601] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, v. *583-599*.

[602] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, v. *160*.

[603] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, v. *151-191*.

[604] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, v. *192-209 y 240-265*.

[605] La obra de José Pascual Bouxó es la tesis aristotélica más sólida del poema-filosófico *Primero sueño*. Cfr. también González Boixó, Carlos, *Introducción a Juana Inés de la Cruz*, REI, México, 1993.

[606] Cfr. Méndez Plancarte, Alfonso, "Comentario, Introducción y notas al poema *Primero Sueño*", p. 72.

[607] Cfr. Beuchot, Mauricio, *Estudios de historia y de filosofía en el México Colonial*, UNAM, México, 1991.

Ciertamente en la portadilla la monja lo subtitula: *Primero Sueño, que así intituló y compuso la Madre Juana Inés de la Cruz, imitando a Góngora,* pero en ello refiere al barroquismo de ambos poemas, punto indiscutible en la métrica, cultismo y uso del hipérbaton, no así de la temática y del uso de los conceptos y las metáforas.

Como interpreta Karl Vossler, *exteriormente en 'Primero sueño' aparece por de pronto un renuevo de las soledades. Pero atendiendo a su más hondo sentido, puede decirse que éste es un caso de incipiente apremio de investigación científica*[608].

El poema-filosófico es abstracto y conceptual, un relato del viaje del alma, *la aventura del espíritu* en palabras de Ramón Xirau[609] en *el que sor Juana sugiere y dice que podemos llegar a un conocimiento relativo del universo mediante categorías aristotélicas*[610]. El poema tampoco debe catalogarse como el relato de una experiencia mística al modo de la poesía de san Juan de la Cruz. El tema del *Primero sueño* es el de la razón; mientras que la poesía mística manifiesta metafóricamente algo inefable, la presencia de la divinidad, en el *Sueño* aparece el sentido noético de la razón, donde el tema es el intelecto agente y la experiencia del entendimiento humano al caer en la cuenta que la pura intuición no basta para el conocimiento: es menester proceder deductivamente para acceder a la contemplación como *prâxis* suprema. Este itinerario de la parte racional del alma manifiesta una circularidad –casi ininteligible dado que principia en el preconocimiento– que sólo puede comunicarse plenamente mediante categorías poéticas a pesar de que los conceptos sean altamente lógicos y abstractos. Se insiste en la influencia de Luis de Góngora en el poema, pero las diferencias que hay en ambos poemas estriban en que el primero contiene conceptos del conocimiento, su lenguaje es intelectual, relata la experiencia del espíritu. Paz enfatiza la oposición[611], y sostiene que el de sor Juana es un poema en *blanco*

---

[608] Vossler, Karl, *La poesía de la soledad en España*, Losada, Buenos Aires, 1946. Cfr. del mismo autor *Die Zehnte Muse von Mexico*, Münich, 1934, y *Die Welt im Traum*, Berlín, 1941.

[609] Xirau, Ramón, *Genio y figura…*, p. 158.

[610] El énfasis que hace Xirau en el conocimiento relativo del universo, me parece que desvirtúa el sentido que sor Juana confiere a la iluminación y contemplación de la verdad por la demostración y deducción como se probará más adelante.

[611] Cfr. Paz, Octavio, *Sor Juana…*, p. 470.

y negro, mientras que el de Góngora posee *colores;* en el primero, el *génos hypokeímenon* es la argumentación es filosófica –el acto de conocer–; en el segundo, el tema y argumento es sensual y estético, es la psicología y emoción de la soledad.

Primero sueño describe una realidad que por definición no es visible, es una realidad vista por el alma. *No es poesía intelectual* –señala Paz– *sino poesía del intelecto frente al cosmos,* es decir, es la exploración que hace la razón del fundamento de lo físico (el principio del cosmos o metafísica) por el acto del conocer[612]. *El contenido del poema es una abstracción que pensamos*[613], lo que en él se relata es *un viaje espiritual*[614]. *Poema de madurez, verdadera confesión, en la que sor Juana relata la aventura espiritual y la examina,* en interpretación de Xirau.

La apetencia de saber que sor Juana tuvo desde niña la llevó a coronar sus estudios y reflexiones con esta obra filosófica magnífica: *se trata del mejor poema-filosófico de la lengua española*[615]. Sor Juana transforma el barroquismo español en imágenes y conceptos. *En lo que en Góngora fue metáfora se convierte aquí en paradoja de la razón*[616].

Aristóteles y su reflejo en Primero sueño:

En *Primero sueño* se narra el viaje nocturno del alma, del entendimiento humano a través del universo, en una búsqueda por captar en un solo acto intuitivo, o en un proceso gradual de análisis aristotélico, el sentido de la creación entera[617]. El *noûs* es fundamental para el alma humana, pues permitirá la iluminación del intelecto agente y mostrará que esta iluminación incesante no basta para el conocimiento. En *De Anima* Aristóteles sostiene que el intelecto no puede guiarse sin el concurso de una imagen[618], este relato exige la inclusión del intelecto posible o intelecto paciente que

[612] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Florilegio…*, 146.
[613] Paz, Octavio, *Sor Juana…*, p. 471.
[614] Paz, Octavio, *Sor Juana…*, p. 469.
[615] Xirau, Ramón, *Genio y figura…*, p. 70.
[616] Xirau, Ramón, *Genio y figura…*, p. 72.
[617] Seguimos en el párrafo anterior el resumen de Georgina Sabat de Rivers, *En busca de sor Juana*, p. 369, aunque no coincidimos con su interpretación del poema.
[618] Cfr. Aristóteles, *De Anima,* III-7, 431 a 14-16.

siempre requiere de la recepción de una imagen. El drama crece con la necesidad de la *empeiría* para la abstracción, pero, aún así, la inducción no basta para lograr plenamente la visión intuitiva.

El curso del poema conecta la dificultad que hay en la estructura antropológica del ser humano en relación con las potencias orgánicas y las funciones anímicas. El desarrollo se ejemplifica con un barco que surca olas encrespadas y vientos encontrados: ahí los sentidos externos e internos se requieren para el conocimiento, pero han de suspenderse y relegarse después para lograr la iluminación. A su vez, se reclama suspender las funciones orgánicas (vegetativas y sensitivas) sin detenerlas del todo pues el conocimiento omite lo anímico aunque no por ello se detienen la respiración, los latidos del corazón, la lengua (palabra), la vista y la audición. Sin embargo, la experiencia del espíritu para seguir adecuadamente estos pasos no es suficiente. Se produce, entonces, la caída del intelecto. El derrumbe consiste en la imposibilidad del solo intelecto, o *noûs*, para lograr la visión. No bastan la gnoseología ni la psicología para encontrar la verdad primera. En esto consiste el declive. Es menester que el intelecto penetre las verdades más profundas mediante el ejercicio de la razón. De esta manera el desplome relatado consiste en la imposibilidad del *noûs* para captar la visión del cosmos en conjunto. Se reclama, entonces, la deducción.

El poema muestra el conflicto: la intuición es superior a la deducción y, sin embargo, la razón humana sólo puede penetrar la verdad mediante la formulación de silogismos. Lo anterior radica en que el conocimiento humano es aspectual, parcial; ha de ir por partes pasando del menos al más. Con ello, sor Juana plasma en un poema el peculiar círculo de la razón aristotélica: se demanda al intelecto agente en su origen, pues sin su iluminación nada sería cognoscible y, sin embargo, esta dignidad primigenia está subordinada a la realidad exterior, al dato sensible, al fantasma, y al intelecto posible. Por otro lado, la abstracción iluminativa y el acto del conocimiento tampoco bastan. Es importante seguir el itinerario del *corpus* del Órganon aristotélico: partir de las categorías y desde ellas, hilar, enlazar, inferir, penetrar, deducir la verdad.

Con esto llegamos a la principal tesis filosófica del poema: la búsqueda del saber. Aquí el recorrido de la razón no sólo se refiere al intelecto o *noûs*, sino

que también es *epistéme*. La razón humana no puede ser de otra manera. Este hallazgo de la razón implica la inclusión del método y, con ello, se justifican la lógica y la teoría de la ciencia aristotélicas. La trayectoria espiritual –noética y epistémica de la razón– es el camino de la sabiduría. Algunos intérpretes del poema han visto en la caída[619] del intelecto un escepticismo gnoseológico por parte de la sor Juana filósofa[620].

Pero tales interpretaciones muestran una visión incompleta de la teoría del conocimiento y lógica. El *Del alma* señala la imposibilidad del intelecto para alcanzar la visión plena del principio por sí mismo[621] y muestra otro acto de la razón que permite el conocimiento de los principios y las causas[622]. Para el Estagirita, *la caída del intelecto* consiste en la grandeza de la razón deductiva. Por medio de ella, el alma accede a la *visión* de las cosas[623].

El poema inicia con la simbología del *noûs* en la pirámide, pues el intelecto tiende hacia la infinitud del ser (las estrellas); sin embargo, el poema no concluye en la visión porque el ascenso directo al absoluto ciega, deslumbra[624]. Está vedada a la naturaleza del conocimiento humano la visión del cosmos –la esfera–[625] de un solo golpe. La caída consiste en la búsqueda de otra vía del intelecto para arribar a la completa visión del mundo. Este vuelco no implica escepticismo ni derrota sino la inclusión del método y de otro acto de la razón. En la segunda parte del poema, tras *la caída,* aparece la luz y con ella, la vigilia: *En el poema el espíritu desligado pero sumiso al cuerpo/trata de interpretar la creación,/ la noche ignota en la que yace dormido el hombre./ Pero llega el alba, la semiconciencia que precede al*

---

619 Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 440-458.

620 Tal es el caso de José Gaos en el artículo "El sueño de un sueño", en *Historia mexicana*, UNAM, México, 1960. En ciertas frases lo señala Xirau. Otros autores extraen de aquí el fideísmo sorjuanesco.

621 Cfr. Aristóteles, *De Anima*, III-5, 430a 14-18; 430 a 22-25; III-7, 431a 14-16.

622 Cfr. Aristóteles, *Analíticos posteriores*, I-1, 71a; I-2; 71b 10-20. Sugiero confrontar el proemio que hace Tomás de Aquino a esta obra. En dicho texto se explican los actos de la razón según el Órganon aristotélico. Toda la obra de *Analíticos posteriores* consagra la intuición como el saber supremo de la razón; sin embargo, la sabiduría requiere de la *epistéme*. Este problema se puede ver en la obra citada II-19, 99b 26-34.

623 Cfr. Aristóteles, *Analíticos posteriores*, I-1, 71b 7-20.

624 Cfr. Platón, *República*, 516 a.

625 Cfr. *Primero sueño*, v. 428.

despertar,/ y, con esta, al fin, /el abandono de esa tentación intelectiva,/ el día puro en el que sólo los sentidos alcanzan a tocar las apariencias de las cosas,/ y agradece el alma la obra de la a luz[626].

El derrumbe es la posibilidad de la auténtica iluminación. En la teoría del conocimiento aristotélica la contemplación es *la forma suprema de prâxis;*[627] ésta no se logra por un único acto separado del *noûs*[628] porque la sola abstracción penetra en la esencia aunque no logra llegar a la causa por lo que la cosa es. De esta manera, el trayecto del alma racional implica el pasar de uno a otro[629]. Es decir, de las categorías[630] a la composición o predicación, y de los enunciados o premisas a la inferencia deductiva[631].

La penetración de la verdad primera sólo es posible mediante silogismos –en esto radica el aprendizaje de la caída– porque es allí en donde se obtiene el conocimiento por la causa de lo que algo es[632]. No queremos decir con esto que Aristóteles y sor Juana pongan la deducción por encima de la dignidad del *noûs*; pero sí se busca enfatizar que para ambos autores el *noûs* penetra e ilumina la visión cuando el tercer acto de la razón concluye que algo es por necesidad mediando la esencia en la inferencia deductiva[633]. La paradoja del recorrido de la razón (paradoja que deja al alma "atónita")[634] estriba en que dicho conocimiento deductivo se funda, a su vez, en un preconocimiento intelectivo que se realiza por *epagogé*[635].

De esta manera el poema es un viaje dialéctico, circular del alma, porque que hay un regreso en los actos de la razón[636]. Pero este movimiento del

---

[626] Shultz de Montovani, Frida, *Apasionados del nuevo mundo*, Buenos Aires, 1952.

[627] Aristóteles, *Ética nicomaquea*, X-8, 1179-1179b; *Metafísica*, XII-7, 1072b 20-30.

[628] Cfr. Aristóteles, *De Anima*, III-7, 431b 1-7; III-8, 432a I-8.

[629] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 510-520.

[630] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 583-588 y 540-599.

[631] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 510-520; 586-597.

[632] Cfr. Aristóteles, *Analíticos posteriores*, I-7, 75b-76a.

[633] Aristóteles, *Analíticos posteriores*, I-6, 75a 10-15 "El conocimiento demostrativo debe ser conocimiento del nexo necesario (…) de lo contrario, el que lo posea no conocerá ni la causa ni el hecho".

[634] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, 757-780.

[635] Cfr. Aristóteles, *Analíticos posteriores*, I-2, 72a 31-34.

[636] Aristóteles, *Analíticos posteriores*, I-3, 72 a-72b. La dialéctica que se establece no es tautológica. Esta dificultad fue resuelta por Platón en el *Menón*, 88 e y ss. Un pasaje que sintetiza textualmente este viaje del alma es *Analíticos posteriores*, II-9, 99b 15-100 b 15.

intelecto no es tautológico pues es iluminación penetrativa, incesante flujo de la simple aprehensión al juicio, y de éste al raciocinio. Iluminación cada vez más profunda de la causa y del principio, siempre garantizada por el acto constante del *noûs* pero que avanza por método y proceso[637].

"Primero sueño *no tiene por objeto la vacuidad del conocer; es la alegría del acto del conocer. Y lo novedoso es haber situado en un poema el acto las aventuras –y desventuras– del conocimiento*"[638]. Son las desventuras del conocer, porque aunque el conocimiento es un acto, no es el acto supremo de intelección (*noesis noeseos*)[639] lo que marca el camino hacia la luz. Hay una explícita referencia y analogía entre *Primero sueño* y el 'mito de la caverna' platónico. En este mito la explicación del maestro de Aristóteles es insuperable respecto de la teoría del conocimiento humana como hazaña del alma[640]. En la obscuridad de la caverna el infortunio está en pensar que la verdadera esencia de las cosas son las sombras reflejadas. Sólo el colapso de esta certeza de la razón permite alejarse de la obscuridad de la noche[641] para trascender al verdadero saber: la luz[642]. Hay que sostener el ansia racional de infinitud y detener la vanidad altiva[643] de que la visión del intelecto es total. La interpretación del poema desde la explicación platónica de la caverna es similar a la aristotélica. La visión de las estrellas –la verdadera realidad, el principio y fundamento del ser–[644] requieren de la dialéctica de la *epistéme*[645]. Por eso, la epistemología del poema refiere a una insuficiencia: *Primero sueño es el relato de un fracaso: el derivado de la imposibilidad de conocer.... ¿qué sueño es este de imposibilidad y fracaso? Extraño sueño. Sueño, en efecto, intelectual, que nos conduce, por su parte (tanto como es conducido) al mundo de las categorías intelectuales. Por lo pronto,* Primero sueño *nos invita a distinguir con claridad entre visión y conocimiento, pero*

637 Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 958-975.
638 Xirau, Ramón, *Genio y figura…*, p. 158.
639 Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, XII-7, 1072 a-1073a.
640 Cfr. Platón, *República*, 514 a y ss.
641 Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 90-112.
642 Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 4-5.
643 Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 413-415; 757-780.
644 Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño,* vv. 266-239.
645 Cfr. Platón, *Teeteto*, 184 b.

ambos como condiciones o dimensiones o cualidades del alma. Pues hay en este poema de sor Juana visión, o mejor dicho, mirada atónita: el alma "por mirarlo todo, nada veía; mirada que, al transmitir al intelecto lo mirado, no comprende el sentido, el orden ni las causas de lo que ve –mirada que es, por ello mismo, visión–[646].

Las tesis aristotélicas del poema-filosófico de sor Juana

El análisis que se ha hecho hasta aquí sobre *Primero Sueño* permite la profundización en la estructura poemática de la obra con la finalidad de demostrar que el texto de Sor Juana es de contenido filosófico al exponer tesis sobre teoría del conocimiento, lógica, y antropología de cuño aristotélico. El poema tiene *975 versos*, y exactamente a la mitad de éstos de las líneas 1 a la 487, por un lado, y de las líneas 487 a la 975, por otro, se da *la caída de la razón*[647]. En la primera parte del poema el tema es la intuición y la visión de la verdad, los subtemas desarrollados allí son:

1) La razón en cuanto intelecto –*noûs*– abierta a la infinitud del saber. Simbolizado esto por la pirámide y las estrellas[648].

2) El intelecto agente y su iluminación. El tema es anticipado al inicio mediante las valoraciones como pirámide altiva mostrando con ello el conocimiento –ya no la visión– y por ende la necesidad de la *empeiría*. Se postula la necesidad del intelecto posible como aquél que recibe las formas del exterior por la sensibilidad externa e interna[649].

3) La abstracción como contacto con el mundo, la esfera y el nivel objetivo del conocer[650].

4) La conexión entre teoría del conocimiento, psicología y antropología[651].

---

[646] Sánchez Robayna, Andrés, *Para leer "Primero sueño" de sor Juana Inés de la Cruz*, Tierra firme, FCE, 1991, pp. 138-142.
[647] De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 487; 413-494.
[648] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 1-38.
[649] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 266-291.
[650] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 292-302.
[651] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, v. 302.

5) El alma en sus partes racional e irracional[652].

6) El tema del preconocimiento por la sola intuición[653].

7) La caída –por mirarlo todo, nada veía, ni discernir podía…–[654]

El tema filosófico desarrollado en la segunda parte del poema es el del discurso racional o inferencia deductiva. Este punto no lo han mencionado los especialistas y me parece que vale la pena tomarlo en cuenta porque se sigue de toda la dialéctica de la razón y tiene sustento en los versos. Debo señalar, además, un aristotelismo diferenciado de corte tomista que se encuentra presente en el poema, dado que aborda temas como la deducción. Se trata de la necesidad del conocimiento a proceder por partes y con método[655]. Notemos lo siguiente: así como las categorías aristotélicas marcan el punto de partida del itinerario del *Organon*, por la simple aprehensión en *Categorías*[656], la composición y división del juicio[657] en *Peri Hermeneias*; el raciocinio o pasar de uno a otro en los *Analíticos primeros y posteriores*[658], en la lógica aristotélica se pasa de la razón discursiva a lo probable[659] y, con ello, a las cuestiones dialécticas[660] y poéticas[661]. Lo mismo acontece en el poema de sor Juana; en la primera parte del poema la razón accede hacia la intuición, pero después de la caída, la razón ya no es altiva ni quiere conocerlo todo de golpe y avanza por pasos. En la segunda parte del poema, vemos cómo la razón se abre a los razonamientos que ésta puede

[652] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 340-412.
[653] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 413-454; 454-494.
[654] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, v. 454.
[655] El énfasis en la cuestión del método ha dado pie a una interpretación cartesiana del poema. Parece que es el itinerario del corpus del Órganon de Aristóteles y no el *Discurso del método* el curso que sigue la obra. Sin embargo, cabe una interpretación cartesiana del texto porque desarrolla –como Descartes– el problema del punto de partida del conocimiento, las implicaciones antropológicas en el conocer y el problema de la conexión entre el alma y el cuerpo.
[656] De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, v. 582.
[657] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 510-520.
[658] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 704-729.
[659] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 756-780.
[660] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 781-827.
[661] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 896-975.

establecer. Por eso los subtemas desarrollados en la segunda parte del poema son:

- El ascenso tras la caída y la necesidad de la deducción[662].
- Las categorías aristotélicas y la conexión necesaria entre lógica y existencia[663].
- El raciocinio[664].
- El razonamiento científico[665].
- La sabiduría y la visión[666].
- El razonamiento práctico y, con ello, el saber biográfico de Sor Juana[667].
- Sueño y vigilia de la razón[668]: para despertar hay que dormir, el sueño produce la luz.

Así, el tema principal en *Primero sueño* es el camino a la contemplación. Es el paso del estado onírico al de vigilia de la razón, un relato conceptual que describe poética y metafóricamente el curso de las operaciones del entendimiento para acceder a la verdad y al conocimiento del principio del cosmos. Ahora bien, como todo poema, la interpretación permite múltiples aproximaciones permite múltiples interpretaciones debido a que la regla de la poseía no esta determinada por al terreno predicamental en que rige la verdad del ser, por eso, el poema puede ser interpretado también desde una óptica platónica[669], desde un planteamiento atomista de los físicos presocráticos[670], bajo la óptica hermética y humanista de autores renacentistas[671],

---

[662] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 455-494.
[663] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 460-616.
[664] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 617-703.
[665] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 510-520.
[666] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 595-640.
[667] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 704-780.
[668] Cfr. De la Cruz, Juana Inés, *Primero sueño*, vv. 896-975.
[669] Lo sugiere en ocasiones José Gaos en "El sueño de un sueño", en *Historia mexicana*, UNAM, México, 1960.
[670] Tema soslayado del poema y señalado por mis alumnos de Filosofía en México de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana. Curso: agosto a diciembre del 2000.
[671] Cfr. Trabulse, Elías, *El círculo roto*, FCE-SEP, México, 1984.

con claro influjo de las tesis de Tomás de Aquino[672], como un tratado científico[673], disidente de la Inquisición[674], psiquiátrico[675] e, incluso, de mística y religiosidad[676], de feminismo[677] y de cartesianismo[678]. Esta es la grandeza de la obra. Lo que sugiero en esta interpretación es probar la vigencia de los planteamientos aristotélicos en la época como formas de un *aristotelismo diferenciado* particular. Otro valor del poema es ser un testimonio de primer nivel en la historia de las ideas coloniales, pues muestra la erudición filosófica y poética de la época tanto como el incipiente filosofar del criollismo americano[679]; el *Primero sueño* sin duda es un texto de primer orden, en cuanto que manifiesta además el rostro peculiar del modo de asumir una nueva identidad filosófica: la mexicana.

h) El aristotelismo de Carlos de Sigüenza y Góngora

Otro autor que merece repensarse todavía en sus textos y contexto es Carlos de Sigüenza y Góngora. Su importancia en el campo de las ideas en México es decisiva, junto con sor Juana Inés de la Cruz sabemos que *se le considera el precursor del movimiento de ideas asentado en la filosofía moderna*[680]. Pero ¿qué entendían por "modernidad" los primeros estudiosos de Sigüenza? Me refiero a Ermilio Abreu Gómez y posteriormente a José

---

[672] Tema probado por Mauricio Beuchot, *Estudios de historia y de filosofía en el México Colonial*, UNAM, México, 1991.

[673] Cfr. Sabat de Rivers, Georgina, *En busca de sor Juana,* UNAM, México, 1998, Savat de Rivers, Georgina y Trabulse, Elías, *Historia de la Ciencia de México,* FCE, México, 2000.

[674] Cfr. Villegas, Abelardo, "Entre el cielo y la tierra en el Sueño de sor Juana". *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, México, 1954, Vol. 53-54, pp. 243-244.

[675] Cfr. Chávez, A. Ezequiel, *Sor Juana Inés de la Cruz*, Porrúa, México.

[676] Sugerido por Octavio Paz en *Las peras del olmo,* UNAM, México, 1957, y *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, FCE, México, 1982.

[677] Cfr. Larroyo, Francisco, "Sor Juana Inés de La Cruz o la defensa de la educación femenina superior", *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, México, 1954, Vol. 55-56. p. 197 nota 1.

[678] Tesis de Ermilo Abreu Gómez, José Gaos y otros. El tema se desarrolla en López Cámara, Francisco, "El cartesianismo de Sor Juana y Sigüenza", *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, México, 1950, pp. 107-131.

[679] Esta interesante dimensión del poema la he explorado en otra obra: Aspe, Virginia, *Las aporías fundamentales del periodo novohispano,* CONACULTA, México, 2000.

[680] Cfr. Ibargüengoitia, Antonio. *Filosofía mexicana en sus hombres y en sus textos.* Porrúa. México. 1996, p. 116.

Gaos. Durante el resurgimiento de la investigación sobre el pensamiento de Sigüenza –en la década de los cincuentas y sesentas del siglo XX– se entendía por modernidad el estudio separado entre la filosofía y las ciencias naturales por su método y objeto; se decía que la naturaleza se abordaba matemáticamente, mientras que la filosofía desplazada continuaba con un enfoque cualitativo y heterogéneo de la realidad natural. Indudablemente las características se referían más al criterio racionalista de Descartes que a la restauración del aristotelismo surgido de las filas de los jesuitas de Coimbra que siguieron la apertura de Molina, Vives y Suárez para conciliar algunas tesis de Aristóteles con las nuevas aportaciones de la metodología moderna. Juliana González y José Gaos han explicitado el incipiente modernismo en Sigüenza que se hace explícito en el racionalismo cartesiano de Díaz de Gamarra durante el siglo XVIII, pero aunque es verdad que algo de moderno se ve en la *Libra astronómica y filosófica* no es tan claro que ello se deba al modelo moderno de ciencia.

La *Libra astronómica y filosófica* de Sigüenza tiene algunas similitudes con la modernidad y ello hizo que Gaos lo clasificara como un texto de transición. Algunas razones para encontrar cierto modernismo en Sigüenza son que como en el *Discurso del método,* la *Libra* se escribe en la lengua vernácula; además, en ambas obras los autores hablan en primera persona, y en ambos textos se utiliza el método histórico para refutar errores científicos. Hasta allí llegan las similitudes entre la idea de ciencia de Descartes y de Carlos de Sigüenza y Góngora pues pese a la novedad científica que presenta la *Libra astronómica y filosófica*, me parece que el texto muestra un desarrollo científico diverso.

La tesis que propongo es que *La libra astronómica y filosófica* tiene una idea de ciencia que se opone explícitamente al racionalismo cartesiano. Desde la exposición que hace su autor en *los motivos que tuvo para escribirla* –lo que los hermeneutas medievales llamaban la *intentio autoris* del texto– dice que escribe para hacer justicia al saber que hay en su patria, al enterarse de que un recién llegado de Alemania cae en los mismos errores que el vulgo temeroso, juicio típico del criollismo que repetirá un siglo después Francisco Xavier Clavijero en la *Historia antigua de México* al refutar a ilustrados como Robertson, Raynald y De Paw.

La sorpresa de encontrar, desde el inicio del texto, una mentalidad más tradicional que la que frecuentemente se otorga a Sigüenza, me lleva a proponer una relectura de su texto a la luz de ciertas precisiones.

Francisco Larroyo recordó hace ya varias décadas la importancia de distinguir entre modernidad e iluminismo a la hora de valorar la filosofía de los pensadores novohispanos[681]. Critica la interpretación que hace José Gaos sobre el incipiente modernismo en algunos novohispanos. Parto de este señalamiento para hacer algunas precisiones: si por modernidad entendemos el humanismo de nuestros intelectuales del XVI al XVIII, es decir, una apertura que venía desde el renacimiento, de la reforma y la contrarreforma, podríamos hablar de cierto humanismo moderno que se caracteriza por la lucha entre diversas filosofías como la de platónicos, neoplatónicos, aristotélicos, epicureístas y otras corrientes que desembocaron inevitablemente en diverso enfoque en las relaciones entre el hombre, Dios y el universo. Pero, si por humanismo en Sigüenza entendemos la oposición a un pensamiento novohispano tradicional, conviene matizar: indudablemente, Sigüenza no comparte la modernidad científica de Copérnico, Kepler ni Galileo, tampoco el punto de partida crítico del *cogito* cartesiano. Como pensador confesional católico Sigüenza fue tributario de la filosofía oficial de su tiempo; y lo fue por convicción, no por una habilidad para evadir al Santo Oficio. Tenía una concepción trascendente de la realidad naturalque incluso en ocasiones se acercó a cierto espiritualismo cósmico[682]. Fundamentaba su pensamiento científico en una base teológico-filosófica que, sin embargo, no era de cuño medieval; venía del pensamiento renovado de Vitoria, Molina, Bellarmino y Suárez, todos estos citados en la *Libra,* ninguno de ellos con una visión inmanentista del cosmos. Cabe recordar aquí que Descartes entró a América fundamentalmente desde España y que los jesuitas lograron que su obra fuese condenada por el Santo Oficio. El científico más citado en la *Libra* es Aristóteles seguido por Gassendo, éste último, franco opositor de Descartes. El modelo científico

[681] Cfr. Larroyo, Francisco, *La filosofía iberoamericana,* Porrúa, México, 1989, p. 49.

[682] Cfr. Sigüenza y Góngora, Carlos. *Libra astronómica y filosófica.* Introducción de José Gaos. UNAM. 1984. Punto 38. En adelante citará la obra por puntos.

de Gassendo se aparta de Descartes en cinco objeciones contra las *Meditaciones metafísicas*. Sus objeciones son:

1.– el error del punto de partida crítico del *cogito*
2.– la duda metódica
3.– la consideración exclusivamente homogénea de la realidad
4.– el racionalismo excesivo
5.– no considerar el atomismo natural

Veamos cómo estas objeciones lo separan también del naturalismo aristotélico. Gassendo se aproxima al epicureísmo clásico en su obra *Syntagma philosophiae Epicuri*. De ella toma la interpretación atomista de la realidad, pero añadiéndole a Dios como su principio generador, de tal manera que lo hace compatible con el cristianismo. Sigüenza conoce los textos de Gassendo gracias a su contemporáneo español, el obispo Juan Caramuel (+1682). Él mismo lo nombra en la Libra *mi queridísimo y entrañable amigo*. Es importante recalcar que en la *Libra* las autoridades citadas pueden confundir al lector en el modelo científico que elige. Por ejemplo, en el *punto 16* toma la descripción de cometa de Kepler cuando dice*: se forman de humos crasos y pingües que exhalan los cuerpos de las estrellas, los cuales, porque no inficionan la aura etérea, los une la naturaleza a un determinado lugar, donde se consumen con el fuego del sol, que los impele.*

Pero esta elección de Kepler sólo ha sido para enfatizar que la naturaleza de los cometas es sublunar. Sigüenza parte de axiomas hipotéticos en su discurso, comenzando por establecer dos opciones: los cometas pueden ser supralunares o sublunares. De la primera opción cabía la postura de la *Metafísica* aristotélica que consideraba los seres celestes eternos e incorruptibles, y se aparta de ella optando por la postura nueva de Kepler. Con esto Sigüenza opta por la consideración aristotélica de los cometas en su obra *Meteorológicos*. Para enfatizar la naturaleza de los cometas, –que en mi opinión es el interés filosófico que mueve a Sigüenza a lo largo de toda la primera parte de la *Libra*–, el autor menciona una interpretación de Kircher: *son exhalaciones del sol que se resuelven y acaban,* siguiendo su obra, *Mundo subterráneo.* También menciona la obra de Baltasar Téllez, *Filosofía: halitos y evaporaciones errantes que hacen un conglobado que consume el fuego celeste*. Si analizamos estas tres explicaciones de lo que es

un cometa, notamos que se oponen intrínsecamente: en Kepler se trata de exhortaciones de estrellas y son inmóviles, se consumen por el sol que los impele; en cambio en Kircher, son exhalaciones del sol que caducan; por el contrario, en Téllez se trata de vapores que se compactan y van hacia el sol. Pero en realidad, aunque las tres explicaciones son diversas, todas coinciden en sostener que los cometas son sublunares y son perecederos; estos son los principios que interesan a Sigüenza en su disertación, recordemos que la *Libra astronómica y filosófica,* publicada en 1690[683] se había redactado diez años antes en ocasión del paso del cometa de 1680 que había alterado el ánimo de la población y de la virreina condesa de Paredes y marquesa de la Laguna.

Clasificada por *puntos del 1* al *395,* después de un prólogo, la obra exponía el manifiesto de Sigüenza y las nociones sobre los cometas del padre jesuita Eusebio Kino para refutarlo.

La *Libra* muestra conocimientos cométicos eruditos, en especial toma los documentos y disertaciones que se habían hecho en Europa sobre un cometa en 1651; señalo a continuación los textos más relevantes a que refiere Sigüenza:

1.– Juan Caramuel y su *Curso matemático* donde diserta sobre el cometa de 1652. Caramuel sostiene que fue Ptolomeo el que cayó en el error de relacionar los cometas con fatalidades humanas.

2.– Pedro Gassendo en su obra *Syntagma physicum*.

3.– El jesuita Juan Ricciolo en su *Almagesto*

4.– Julio C. Escalígero en su *Ejercitación 79 contra Cardano.*

5.– Juan Cottunio en su obra *Meteoros*, *lect. 23.* La obra claramente indica que es un comentario a *Los metereológicos* de Aristóteles.

6.– Francisco Sánchez Tolosano. Del cual no cita texto alguno por sólo conocerlo de segunda mano. Menciona haberlo conocido a través de Juntino y su *Calendario Astrológico* el cual disertaba sobre un cometa en 1577,

7 – Cornelio Gemma en *Cosmotrices*

8.– Juan de Busieres. S.J. *Historia de Francia*

---

[683] Sigüenza y Góngora, Carlos. *Libra astronómica y filosófica.* 1era. Edición modernizada. Prólogo de José Gaos. UNAM. 1959.

9.– Atanasio Kircher en *Itinerario extático, cap. X*, texto que cita el padre Kino como autoridad para probar que los cometas sí afectan con calamidades. Sigüenza hace gala de su erudición sobre Kircher demostrando que el propio Kircher corrigió esa aseveración del *Itinerario* en otra obra posterior titulada *Scrutinum physico-medicum contagiosae juis qua pestis diciter* (Examen físico-médico del contagioso mal que se llama peste).

10.– Cita en especial a Aristóteles en su obra *Meteoros I*, en mi opinión, esto prueba que el modelo axiomático-deductivo típico del aristotelismo tomista de la cátedra novohispana se ha desplazado, gracias a los jesuitas, hacia el análisis de las obras físicas, más empíricas e inductivas de Aristóteles. El rastreo de los pensadores que sigue Sigüenza muestra conexión con el aristotelismo jesuita. Además de que Kircher era jesuita se debe recordar que los conimbricenses ponían especial atención en los temas astronómicos, de terremotos y cuestiones de drenaje. Sigüenza hace exactamente esas ciencias y tecnologías.

Un punto que merece especial atención es la autoridad de Atanasio Kircher. Los horóscopos, lunarios, predicciones cosmológicas de cometas y eclipses eran populares entre la Compañía de Jesús por la intervención de la matemática y la fabricación de instrumentos. En estos últimos encontramos un Aristóteles empirista que clasifica observaciones. En textos como *De las partes de los animales*[684] y *Sobre los minerales*[685] o *De los meteoros*[686], el Estagirita procede con una visión homogénea –ya no heterogénea o tetracausal de la realidad. Al menos en cuanto a las partes de un organismo, a Aristóteles sólo le interesaba el fenómeno y mediante razonamientos analógicos hacia inducciones. En esto *Meteoros,* cuyo interés se encuentra en describir los elementos y sus trayectorias, establece las partes de las que están formados y analiza su naturaleza[687].

Ello no obsta para que, cuando Sigüenza consideraba la naturaleza globalmente, tuviese una perspectiva distinta de la realidad natural. En la

---

[684] Aristóteles. *De Partibus Animalium,* Gredos. Madrid. 1982.

[685] Aristóteles. *De Mineralibus.* Edición de Jonathan Barnes. Princeton University press. 1985.

[686] Aristóteles. *De Meteorologica.* I-7, 344 a 15-40. Edición de Jonathan Barnes. Princeton University press. 1985.

[687] Cfr. Aristóteles. *De Met.* 338 b 20 – 341 b 1; *De Met.* I-4, 342 a 16-27.

visión global de la naturaleza, nuestro autor reconoce la trascendencia del cosmos y, en mi opinión, mantiene cierto hermetismo y misticismo natural que ni es moderno ni permite catalogarlo como un pensador de formación aristotélico-tomista.

La peculiar vía teosófica fideísta estaría congruente con la interpretación de Irving Leonard sobre cierta tendencia misticista en Sigüenza desde su juventud en que "oía voces misteriosas" cuando estudiaba en el antiguo colegio jesuita de Tepozotlán[688], vía que no obstaculiza sus avances científicos y matemáticos, en especial, respecto de ciertos fenómenos naturales como alguna medición de la trayectoria de cometas o, en otros casos, la solución a inundaciones mediante la construcción de un sofisticado sistema de drenaje. Se ve en Sigüenza, desde el principio de la *Libra*, una metodología inductiva, combinada con su religiosidad criolla, y, realizada con analogías. Por ejemplo, en el *punto 12* dice: *Nadie, hasta hoy, ha podido saber con certidumbre física o matemática, de qué y en dónde se engendran los cometas*[689]. Para nuestro autor, se pueden describir trayectorias y fenómenos gracias a las aportaciones de la ciencia matemática, pero los cometas proceden de Dios por creación rigurosa, no pueden sujetarse a lo regular de la naturaleza y siempre son obra del supremo artífice[690].

El modernismo de Sigüenza y Góngora no está en una concepción inmanente del cosmos, punto del racionalismo cartesiano que ni siquiera los jesuitas del XVIII compartieron con el autor del *Discurso del método*. Sigüenza es moderno sólo en cuanto privilegia la observación, utiliza la experiencia, clasifica fenómenos y sistematiza descripciones; pero cuenta con un enfoque trascendente tanto en el punto de parida como en el de llegada, exactamente igual que en el cristianismo católico tradicional.

Asimismo, continúa con algunos axiomas de la ciencia aristotélica, que sabe indudablemente caduca en su desarrollo de las esferas suprasensibles, pero que considera vigente e incluso perenne en sus obras físicas y en algunas cuestiones metódicas. Por ejemplo, en el *punto 12* sostiene que la ciencia

---

688 Cfr. Leonard, Irving. *Don Carlos de Sigüenza y Góngora, a mexican savant of the seventeenth century.* Berkeley. 1929.

689 Sigüenza y Góngora, Carlos, *Libra astronómica y filosófica*, punto 11. En adelante *LAF.*

690 Cfr. Sigüenza y Góngora, Carlos, *Libra astronómica y filosófica*, punto 12.

supone al ser y que demuestra y explica a partir de él, sentencia típicamente aristotélica según el libro I de *Analíticos posteriores*. Carece de una mirada crítica y no muestra objeción alguna contra la sustancia. Sin embargo, su idea de ciencia ya es descriptiva y fenoménica, basada en la observación y la inducción. Desde el *punto 13,* en mi opinión, podemos ver la idea de ciencia que sigue: cita de Aristóteles: *Meteoros* I, 7 y 10 y los comentarios a dicha obra por los coimbricenses[691]: *El cometa es un meteoro encendido y engendrado de nuevo de una copia grande de exhalaciones levantados del mar y de la tierra hasta la región del aire, donde encendidas por la antiperístasis, y ya por medio de ésta con mayor consistencia y condensación, son arrebatados del primer moble (es decir, del lugar o esfera más alejado del cielo) al cual se mueven hasta que aquella materia untuosa, pingüe, crasa, sulfúrea y salitrosa, se va disminuyendo, al paso que el fuego la consume, con que se acaba el cometa*[692].

Definición errada de un cometa, pero para efectos de la idea de ciencia sigüencina análoga a la de Kepler, Kircher y Baltasar Téllez: en todos los casos, el cometa es sublunar y perecedero, contingente. La argumentación es aristotélica[693], nos dice al inicio del *punto 13: los cometas, o son celestes o sublunares: si sublunares, será su formación la que les atribuyen los peripatéticos, con su príncipe Aristóteles, en el libro I de los Meteoros.*

Se ve claramente su interés por apegarse a Aristóteles, los peripatéticos, conimbricenses y sus seguidores, pues tal explicación desmitifica los anuncios de hambres, pestilencias y mortandades a causa de los cometas.

Pero profundicemos un poco más sobre este móvil de don Carlos para comprender mejor su ideario científico. Remata el *punto 13* con la siguiente afirmación: *las exhalaciones durables del cometa y el origen del cometa son uno y lo mismo.* En clara sintonía con la obra *Meteorológicos* introduce la especie de inducción con la que demostrará la naturaleza del cometa y la naturaleza de sus exhalaciones para probar que no pueden causar calamidades a los hombres. Prueba por analogía que las estrellas volantes

---

[691] En *In Meteoros.* Tratado III. Se refiere al pasaje aristotélico de *Meteoros, I-7, 44 a 15-23*.

[692] Sigüenza y Góngora, Carlos, *Libra astronómica y filosófica*, punto 13. Lo reitera en los puntos 111, 112 y 113.

[693] Aristóteles. *De Met.* I-7, 344 b 1-16.

al ser mayores que los cometas habían de producir peores calamidades que ellos.

El argumento analógico es:

Así como los príncipes se distinguen de sus inferiores en la mayoría del dominio y autoridad,/ el pronóstico de las muertes por estrellas volantes sería superior al de los cometas./ Concluye,/ pero esto es un desatino.

Hace otro argumento analógico:

Aún si se dijera que los cometas son celestes y no sublunares/ como sugiere Kepler/ perecerían los cometas y nada ajeno producirían fuera de sí mismos/ pues en todos los casos/ perecen.

Se trata de probar que un fenómeno carece de causalidad eficiente. Al mismo tiempo sentencia que interpelar a Dios los motivos que tuvo para crearlos de esa manera sería ir contra su designio. Compara esta pretensión con los bárbaros que nada saben, concluyendo que: *hay que despojar a los cometas del imperio que tienen sobre los corazones tímidos de los hombres manifestando su ninguna eficacia sobre ellos.* Por esta sentencia, José Gaos sostiene erradamente que Sigüenza tiene una concepción inmanentista de la naturaleza. En realidad, la idea de Sigüenza sobre el cometa se presta a esa interpretación, pues la esencia y finalidad del cometa está en su propio desvanecimiento y consumo, nada extrínseco a él puede producir. Nos dice Gaos en su interpretación de este pasaje*: se trata de un agnosticismo físico fundado en la fe distinto del agnosticismo metafísico fundante del fideísmo de la filosofía moderna*[694]. Pero, en mi opinión, no se trata de un fideísmo sino del rescate de una tesis aristotélica sobre el análisis científico de un fenómeno natural: a saber, que dar la causa de un fenómeno es contestar con el hecho mismo de su función y movimiento pues se trata de analizar fenómenos que no se ven a la luz de la sustancia ni de las categorías sino desde su perspectiva homogénea, es decir, en cuanto móviles. En *Analíticos posteriores* I, en ocasión del eclipse, Aristóteles sentencia que las ciencias de los hechos razonan de modo diverso a las de las causas[695]. Asimismo, en un pasaje previo, el Estagirita había dicho que la dialéctica versa sobre las

[694] Gaos, José. Introducción a *La Libra Astronómica y filosófica* de Don Carlos de Sigüenza y Góngora, p. XVIII.

[695] Aristóteles. *Analíticos posteriores*. I-13, 78 a 25 y ss.

cuestiones comunes de las cosas y que no es ciencia de cosas definidas[696]. Sigüenza toma este punto para ir contra los vicios de la escolástica decadente. En él, la idea de la ciencia es ya diversificada. Concibe como científico el saber teológico, el filosófico y ahora el natural. Es verdad que la fe religiosa[697] del capellán criollo deja intacta la óptica crítica del *cogito* y que también la fe lo separa del aristotelismo. Siendo un autor de transición, Sigüenza es la renovación del naturalismo aristotélico, aunque por sus categorías heterogéneas esto es difícil de precisar. Aristóteles es el pensador más citado en su obra[698] y es el eje a partir del cual desarrollará la argumentación de que los cometas no producen mal alguno entre los hombres. De esto nos damos cuenta al preguntarnos: ¿por qué es importante para Sigüenza analogar los cometas a las estrellas celestes en su disertación? Pienso que lo hace para probar que ambos mundos, el supralunar y el sublunar están constituidos por meros elementos. Aunque moderno en la solución porque refuta las esferas celestes del Estagirita, toma nuevamente el tema de la obra aristotélica los *meteoros: no debe haber temor por el cometa porque es un fenómeno celeste igual al de la estrella fugaz o errante*[699]. Sigüenza ha ampliado la composición elemental de los astros al mundo supralunar. Con esto rectifica y corrige a Aristóteles en su *Metafísica*[700] basándose en un texto, también aristotélico[701], los *Meteorológicos*.

Constriñe todavía más la definición del cometa: *Los cometas son cuerpos elementados, constituidos por cuatro elementos, seres sublunares, es decir, con los mismos principios físicos de las cosas*[702] así, redondea la explicación científica de modo aristotélico al tiempo que refuta un error del propio Aristóteles. Por un lado, sotuvo que los cometas son sublunares. Que la

---

[696] Aristóteles. *Analíticos posteriores*. I-11, 77 a 26-35.

[697] Cfr. Sigüenza y Góngora, Carlos, *Libra astronómica y filosófica*, Los siguientes puntos sobre esta cuestión: *12, 25, 38, 360, 363, 365, 372*.

[698] Cita a Aristóteles en los motivos y en los siguientes puntos de la *Libra astronómica y filosófica*: 11, 34, 42, 43, 48, 49, 57,58, 59, 60, 61, 64, 69, 70, 146, 164.

[699] Sigüenza y Góngora, Carlos, *Libra astronómica y filosófica*, punto 13.

[700] Cfr. Aristóteles. *Metafísica,* XII, Gredos, Madrid, 1984.

[701] Aristóteles. *De Met. I-6, 342 b 25 y ss.* donde hace un recuento de los avances científicos en este campo, desde Demócrito hasta su tiempo; y en *Met. I-7* donde los define desde 344 a 15 hasta 345 b 12 donde desarrolla demostraciones por analogía mostrando su inducción.

[702] Sigüenza y Góngora, Carlos, *Libra astronómica y filosófica*, punto 15.

relación entre su ser y su trayectoria es inmanente, funcional. Un cometa es en movimiento, su movimiento es perecedero, luego, no existe siempre; el cometa es contingente y carece de eficacia alguna fuera de su propia función. He allí la desmitificación. La concepción inmanentista sólo es regla para su función o movimiento y no se opone a la visión trascendente del mundo que tiene como católico. La concepción no limita la providencia divina. Sin embargo, ha probado que el saber científico implica siempre el nexo de un fenómeno con algo de su mismo género[703].

En adelante, don Carlos desarrolla los grados del saber humano para probar la importancia de la ciencia. Sostiene que la poesía pondera las cosas mejor de cómo son en la realidad y que algo similar ocurre con la filosofía; en cambio, la astrología se mantiene en el nivel de la verdad y la falsedad[704]. Con esto separa ciencia natural y filosofía para en los siguientes puntos desarrollar las características del conocimiento científico:

1.– El fenómeno y el efecto que producen deben versar sobre el mismo género[705].

Esto se prueba con el *punto 68* de su *Libra* que, en mi opinión contiene el corazón de su demostración:

Esto es lo que dice el reverendo padre para dar a entender que, aunque en todas las muertes de príncipes y otros casos infaustos no se hayan visto cometas, pero que siempre que hay cometas se advierten estos fracasos. Pero si esto es lo que el reverendo padre quiere decir, no es posible pasar adelante sin decirle que el que dice mal, así por lo disparatado de los términos de que usa, como porque en ello hace inducción de lo necesario e indubitable a lo que es contingente y controvertible; y cuando nada de esto fuese, debiera excusar este ejemplar el erudito padre, supuesto que de él se deduce clarísimamente lo contrario de lo que afirma. Porque si en los términos de su paridad, la conjunción de Sol y Luna conviene con los infaustos sucesos y el cometa con el eclipse, por ser estas dos cosas menos veces repetidas que las primeras: no siendo la conjunción efecto del eclipse, menos lo será del cometa el suceso trágico, y siendo como es la conjunción causa necesarísima del

[703] Sigüenza y Góngora, Carlos, *Libra astronómica y filosófica*, punto 19.
[704] Sigüenza y Góngora, Carlos, *Libra astronómica y filosófica*, punto 20.
[705] Sigüenza y Góngora, Carlos, *Libra astronómica y filosófica*, punto 23.

eclipse, síguese en el modo de argumentar del reverendo padre, que las muertes y desgracias que se refieren sean la causa potísima del cometa, y si no, medite cualquier dialéctico esta proposición: no toda conjunción de Luna es eclipse de Sol, pero todo solar eclipse es en la conjunción de aquélla; y la que le corresponde: no antes de todas las muertes y desgracias se vio cometa, pero después de todos los cometas se experimentaron fatalidades, y hallará en su especulación apoyos de mi verdad.

2.– El fenómeno y su función no debe ser de lo aleatorio[706].

3.– Cita las razones por las que un cometa no puede producir fatalidad[707].

4.– Se introduce en el problema de porqué no es posible sostener la interpretación literal de las escrituras cuando ejemplifica que *no porque la artillería no se menciona en la Biblia no tendríamos que temerle*. Arremete contra los fideistas y contra aquellos que reclaman la interpretación literal[708].

5.– Defiende otros tipos de saber humano como el mistérico, hermético y simbólico cuando cita *El itinerario extático* de Atanasio Kircher:

Dios proveyó otro mundo intelectual,/ constituido en la mente humana,/ en el que está contenido todo el racional fulgor y espiritual emanación;/ en el cual también acumuló / a/ manera de epítome del mundo insensible,/ los grados de todos los seres del universo,/ mediante los cuales/ la mente humana,/ no inferior ya al mundo de las cosas,/ plena de fecundidad intelectual/ e impregnada de todas las especies,/ se extiende en la otra región del mundo intelectual/ en la forma que llega a ser universal tanto por el alma como por el cuerpo[709].

Se trata de la analogía renacentista entre el universo y el hombre, o como lo nombra Sigüenza, del megacosmos con el microcosmos. Justifica su inducción analógica cuando sigue a Gassendo en un pasaje que expone a Epicuro: *el aspecto general de las cosas es siempre el mismo, aunque en*

[706] Sigüenza y Góngora, Carlos, *Libra astronómica y filosófica*, punto 24.
[707] Sigüenza y Góngora, Carlos, *Libra astronómica y filosófica*, puntos 27-30.
[708] Sigüenza y Góngora, Carlos, *Libra astronómica y filosófica*, punto 31.
[709] Sigüenza y Góngora, Carlos, *Libra astronómica y filosófica*, punto 41.

particular ellos varían[710]. De tal manera que estamos frente a un atomismo compuesto y diferenciado. Por el atomismo, Sigüenza puede afirmar la regularidad macro de una naturaleza homogénea; por lo diferencia de éste, es capaz de conciliar su postura con el cristianismo que practica. Con esto redondea su teoría: *no se acabará el mundo porque la naturaleza se agote o envejezca sino por designio divino. El mundo no es un ser vivo, es material y carece de explicación teleológica desde el punto de vista material*[711].

En consecuencia, la noción astronómica de Carlos de Sigüenza y Góngora no es copernicana, aunque de él toma la exposición hipotética, muestra ya observaciones cométicas que lo llevan a describir por sus movimientos y no por sus causas, propone la identidad del cielo y de la tierra en la composición de los cuatro elementos. Sostiene la materia caótica elemental como imposible de ser demostrada por ser creada. Afirma que en el nivel de lo material hay que partir de la materia dada y no cabe ir más allá de esto. Propone la regularidad de la naturaleza y tiene a Aristóteles y sus obras naturalistas como argumento de autoridad. Además, cabe señalar que Sigüenza elige el discurso de Gassendo vía el comentario de Juan Caramuel para oponerse a la idea de ciencia cartesiana y que comparte elementos aristotélicos del modelo de ciencia conimbricense en la medida en que explica el cometa por la causa material, formal y eficiente[712].

Pero, en la consideración global de la realidad Sigüenza presenta cierta concepción espiritista y mistérica de la naturaleza de corte kircheriano. Como en el poema *Primero sueño* de sor Juana Inés de la Cruz, nuestro autor se separa tanto de la vía moderna como de la escolástica para desarrollar una interpretación animista del mundo que justifica como orden poético e intuitivo pensando en que el creador también capacitó al hombre para desarrollar vías alternas a la racionalidad científica. Esta peculiar vía no se contrapone con el avance de la ciencia. Son caminos diversos posibles por la analogía.

---

[710] Epicuro, *Syntagma Physicum*, p. 43.
[711] Sigüenza y Góngora, Carlos, *Libra astronómica y filosófica*, punto 44.
[712] Sigüenza y Góngora, Carlos, *Libra astronómica y filosófica*, punto 33.

i) Criterios naturalistas en las *Disertaciones* de Francisco Xavier Clavijero[713]

En este apartado repasamos la *Disertación VI*[714] de Francisco Javier Clavijero, texto poco profundizado por las razones que he venido exponiendo. Se piensa que estas historias carecen de relevancia filosófica cuando en realidad es desde los argumentos naturalistas donde se presentan las propuestas políticas. Lo inédito del texto que analizamos radica en que es un análisis del lenguaje que desentraña valores de significación universal en las abstracciones metafísicas de los antiguos mexicanos. La aproximación rescata un nuevo modo de abordar los textos y la lengua náhuatl. Ciertamente autores como Luis Villoro han reconocido *el logrado intento clavijeriano de comprender a lo indígena manifestado por la razón universal*[715] intento que se logra proyectando el acto del lenguaje y los conceptos hacia la universalidad de lo humano; sin embargo, la tradición ha tipificado a Clavijero como el defensor de los indios desde una perspectiva "civilizatoria", es decir, como apologeta indígena a partir de su cultura, leyes y religiosidad. En cambio, la tradición no le ha reconocido un puesto como filósofo del lenguaje y nos parece que esta vertiente es la más significativa de su pensamiento[716].

Ante la insistente negativa europea de reconocer la posibilidad de filosofar en los antiguos mexicanos, nuestro autor logra demostrar lo contrario por el análisis del lenguaje. Lo inédito de la aproximación es su afán hermenéutico. Lejos de que el criollo veracruzano intente demostraciones silogísticas teniendo como eje la esencia, su punto de partida son los tropos de los

[713] Este apartado se publicó previamente en "Mito, símbolo y metáfora en la disertación VI de la *Historia antigua de México* de Francisco Javier Clavijero", en *Hermenéutica analógica: la analogía en la antropología y la historia*, UNAM, México, 2009.

[714] Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones*, Ed. Facsimilar Ackermann, Ed. Veracruzana, México, 1826.

[715] Citado por León Portilla, Miguel. *Introducción a la historia antigua de México*. Ed. Facsimilar Ackermann, 1826, p. 13.

[716] En realidad se ha concedido poco interés filosófico a Clavijero aunque paulatinamente se le reconoce mayor importancia. Por ejemplo, Mauricio Beuchot en su obra *Estudios de historia y filosofía en el México Colonial* de 1991 le concede solo algunas consideraciones filosóficas aisladas; en cambio, el mismo Beuchot seis años después en su obra de *Herder* 1997, le reconoce mayor importancia filosófica. Cfr. p. 235

términos y las representaciones, desentrañando sus sentidos y significaciones[717]. El método que utiliza es "comparativo", tal y como la *Apologética historia sumaria* realizó sus indagaciones; note también el lector la semejanza del criterio lingüístico con el interés de Bernardino de Sahagún en el *Códice florentino*. Clavijero utiliza un concepto análogo de lenguaje y filosofía en la *Disertación VI* porque sabe que la filosofía y lenguas americanas no pueden tomarse unívocamente frente al quehacer filosófico occidental. La *Disertación VI* es un análisis explícito de la lengua náhuatl y su capacidad para tratar materias metafísicas de tal manera que puede decirse que la *Disertación VI* es el primer diccionario filosófico-náhuatl[718] pues el texto pone a la vista algunas voces que significan conceptos metafísicos. Ciertamente ya Sahagún había documentado términos filosóficos pero en Clavijero, la lengua es la que prueba la capacidad abtractiva indígena. La exploración tiene valor político subyacente ya que al probar esta capacidad metafísica está demostrando que los indios tienen la capacidad racional más alta posible, la metafísica.

No es interés de esta investigación desentrañar la posibilidad de una filosofía en los antiguos mexicanos[719] sino detectar la *intentio auctoris* de la *Disertación VI*. El texto muestra la transición de la persistencia de los argumentos lingüísticos y naturalistas en la reflexión colonial. La *intentio auctoris* de la *Disertación VI* es la penetración del lenguaje simbólico y de las representaciones figurativas de los códices nahuas. Clavijero penetra en un sentido de *mímesis* que no puede catalogarse como imitación de la realidad natural. Su defensa consiste en probar un sentido metafísico del símbolo y la representación, sentido que se aparta precisamente de la hermenéutica fisicalista de racionalistas ilustrados como de Paw y Robertson. Semejante interpretación en las *Disertaciones* escapa al naturalismo mimético de Chavero[720] y a la hermenéutica ilustrada del siglo XVIII europeo. El

---

[717] Cfr. Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, 328-329

[718] Cfr. León Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl*. UNAM. México, 2001. p. 32, cita 60.

[719] He intentado una primera aproximación a ese problema en *Las aporías fundamentales del periodo novohispano*. CONACULTA. México, 2002. Pienso que este artículo puede contribuir marginalmente al tema, pero no es objeto de esta investigación.

[720] Apoya nuestra tesis la escuela alemana, por ejemplo, Beyer *en Das aztekische Götterbild Alexander Von Humboldt's.* Müller Hnos., México, 1910, p. 119.

empeño clavijeriano por *descubrir en las culturas indígenas posibles valores de significación universal*[721] no lo hace caer en razonamientos abstractos, ha incorporado de la modernidad dos cuestiones de método que permean las *Disertaciones*: la inducción o énfasis en los hechos como punto de partida, y la importancia del lenguaje, herencia transmitida por el jesuita español Suárez y que conecta el nominalismo escolástico con la modernidad. La apertura de Clavijero no se debe a una mentalidad moderna como falsamente se ha querido interpretar. El prefacio de las *Disertaciones* muestra su mentalidad medieval. En él sostiene que su intención es ir *contra los modernos,* y por modernos entiende *a los que se han alejado de la Iglesia y el papa falseando interpretaciones sobre plantas, animales y hombres de América*. El modernismo de Clavijero se encuentra en la importancia que concede al análisis del lenguaje. Importancia que comienza con el *Peri Hermeneias* de Aristóteles.

Como el suarismo, no acepta una distinción real entre la esencia y la existencia de los entes, y la aportación clavijeriana radica en un modo nuevo de abordar la realidad desde la lengua. Cavijero enfatiza en la necesidad de partir de los hechos al momento de establecer una defensa indiana pues el objetivo de las *Disertaciones*, como él señala en su *Prólogo,* es defender a los indios por la supuesta falta de capacidad intelectual que los naturalistas ilustrados europeos les achacaban basándose en el clima, la tierra y otras causas que deterioraban su condición racional. Pero ¿cuáles son los hechos a partir de los cuales inicia la *Disertación VI?* Para Clavijero, los hechos son las palabras, los símbolos y los significados. El lenguaje cobra importancia en la modernidad, porque después del auge nominalista se argumenta que, si las substancias naturales no tienen nada separable por abstracción y razonamiento, el lenguaje se convierte en el único punto de partida del conocimiento de las cosas. Es claro que Cavijero no piensa así, pero encuentra la manera más fuerte en su tiempo para exponer una defensa emancipatoria.

La *intentio auctoris* de la *Disertación VI* está en abordar las abstracciones metafísicas a partir de los *tropos* de los términos, las representaciones, los

[721] León Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl*. Lo apoya en su tesis: Navarro, Bernabé, *La Introducción a la filosofía moderna en México*. COLMEX, México, 1948, pp. 174-194.

símbolos y los significados de estas. El hilo conductor del texto que nos ocupa es semántico; sus categorías, son poéticas en el sentido en que se aborda el lenguaje desde la *mímesis* o representación de imágenes, no de conceptos[722]. La obra está transida por un concepto analógico de la *mímesis* o noción griega de representación. Contribuyó en esta tarea la *Ratio Studiorum* de los jesuitas; las regulaciones pedagógicas que relata Diego José Abad en su *Historia de la Compañía de Jesús* –oración, reflexión, experiencia– permitieron que nuestro autor escapara al cultismo exacerbado del gongorismo en que había caído la retórica para en lugar de ello, volver a las fuentes[723], darle contenido a los textos, apoyarse en la experiencia y desarrollar un lenguaje con contenidos objetivos, rico en sentidos y analogías. La síntesis operada por Clavijero es explicada por Luis Villoro: *Clavijero constituye lo indígena en ejemplar clásico, la facticidad individual proyecta su acto a la universalidad de lo humano*[724]. Su estudio central consistió en *retener en su memoria, descifrar y comprender los jeroglíficos e imágenes simbólicas indígenas*[725]. El texto explora el contenido universal del símbolo en los códices y ruedas, aborda el grado de abstracción metafísica de la lengua náhuatl a partir de los tropos de los términos[726] y las representaciones figurativas[727]. El énfasis en las categorías numerales del discurso de los antiguos mexicanos es otra prueba de la capacidad de universalización de sus lenguas. Todos estos elementos icónicos y lingüísticos muestran la vigencia filosófica del texto del autor.

En general, las aproximaciones filosóficas de autores anteriores a Clavijero se centraron en una apología indígena desde la perspectiva "civilizatoria", defendiendo su grado de racionalidad por el desarrollo de sus leyes, ética y religiosidad. En cambio, la *Disertación VI* no solo hace una apología indígena por su cultura sino que desarrolla un análisis del lenguaje mediante el

---

[722] No queremos significar con esto que su modo de abstracción sea exclusivamente poético o estético.

[723] En el caso de la *Disertación VI* las fuentes son los códices y ruedas americanas.

[724] Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo*, FCE, México, 1996, p. 129.

[725] Maneiro, José Luis, *Biografía de Francisco Javier Clavijero*. Apéndice. "Documentos para la monografía del historiador Clavijero". p. 319.

[726] Cfr. Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, 355.

[727] Cfr. Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, 362-363.

esclarecimiento del concepto de *mímesis* o representación. Lo inédito de esta exploración es que aporta una veta interesante para ulteriores investigaciones pues a Clavijero se le tipifica como el apologeta cultural del s. XVIII que continúa la labor de Las Casas, del XVI, cuando esta nueva perspectiva lo ubica más cerca de filósofos del XVI como fray Andrés de Olmos[728] pues su empeño es semántico y gramatical aunque su punto de vista es formalmente filosófico.

Contextualización de las Disertaciones:

Clavijero reduce su universo hermenéutico desde la introducción. Se dirige solo a Paw y a una obra suya: *Reflexiones filosóficas sobre los americanos,* en su edición de 1771, publicada en Londres y en la cual Pernetty pone sus impugnaciones a Paw. Es decir, la tarea clavijeriana consiste en presentar una interpretación sobre lo que ha interpretado de Paw y que ha sido interpretado por otro, Pernetty. La *Disertación* comienza con una alusión a Montesquieu quien sostiene que la distinción entre bárbaro y civilizado está en acuñar monedas con figuras geométricas. Este punto de partida es sintomático del tema que subyace a lo largo de la *Disertación VI* y que es hilo conductor del texto: la capacidad mimética o modo de representación de los mexicanos.

Apoyado en su metodología comparativa, nuestro autor argumenta que los indígenas no acuñaban monedas simplemente porque no tenían metales. Explica que lo esencial a la moneda no es su materia sino la significación y el grado de abstracción de lo que ésta representa[729]. Si la moneda es *un signo representativo del valor de las cosas* la clave del acto numérico se encuentra en la universalidad a la que remite la representación. No es la naturaleza de los materiales que se utilizan, sino la fijeza del valor de aquello que significa, sea con metal o semillas de cacao. La cuestión está en la

[728] Cfr. De Olmos, Andrés, filólogo español en México, s. XVI publicó una *Gramática náhuatl* y un *Diccionario mexicano*. Cfr. El catálogo de estudios de lenguas náhuatl: Cfr. Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, 394-399.

[729] Sostiene que los atenienses –con alto grado de abstracción y habiendo compuesto la Iliada y la Odisea poemas universales de gran desarrollo cultural – utilizaban bueyes como trueque o permuta. Los romanos se servían de ovejas. En la cultura náhuatl se usó la semilla del cacao. Cfr. Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, p. 349

posibilidad de abstracciones universales a partir de los casos particulares. Clavijero considera que el trueque[730] carece de capacidad de transacción mercantil porque se mantiene en el nivel de la *empeiria*. En dicho caso, se cambia algo por otro, la relación es entre singulares. En cambio, *el cacao tenía su valor fijo; se daba por número, y para ahorrarse el trabajo de contar, cuando la mercancía importaba un gran número de almendras de cacao, ya se sabía que cada saco de cierto tamaño, contenía tres giguipillis, o 24,000 almendras*[731].

Es considerado como moneda *todo signo representativo que da valor a las cosas*. Clavijero encuentra la fuerza del argumento en un sentido de *mímesis* que no es físico. Con ello prueba que el ilustrado Montesquieu ha confundido el uso con el material. La fuerza de las representaciones la encuentra Clavijero en aquello que queda oculto. El valor de toda representación está en el significado que subyace más allá de su expresión figurativa. En el caso de las transacciones mercantiles la representación está en categorías numerales que implican un alto grado de abstracción.

La prueba de que el uso del cacao denotaba transacciones mercantiles y no simple permuta la encuentra en que la especie utilizada como moneda no era comestible ni útil a fin otro alguno[732]. Prueba la abstracción numeral mediante el uso de otras representaciones útiles al comercio como las patolquachtli[733] y el oro en polvo, puesto en plumas de ánade[734]. El mismo argumento sigue en cuanto al uso del hierro. Sostiene que no es el metal o lo material lo que define las representaciones, sino la significación velada que subyace.

En los textos de Clavijero destaca una prioridad del fin respecto de los medios. El criterio de las representaciones es teleológico. Es el "para qué" lo que define la posibilidad de los usos en los materiales. Cuando diserta *sobre el arte de construir buques y puentes, y de hacer cal,* Clavijero argumenta

[730] Al trueque lo considera como permuta, que es no sólo la acción sino el contrato. Cfr. Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, p. 349.
[731] Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, p. 349.
[732] Cfr. Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, p. 350.
[733] Pedazos de tela de algodón que se usaban como dinero.
[734] Testimoniadas estas especies por Torquemada también por Cortés en su última carta de relación a Carlos V. Nota a pie de página del texto de Clavijero, p. 350.

que los mexicanos no desarrollaron el arte de la navegación porque su contacto no era con mares y costas. Sí en cambio se ingeniaron pequeñas chinampas suficientes para el comercio y la pesca en sus lagos. Menciona un testimonio interesante del padre Acosta que prueba su argumentación: *En Perú, el padre Acosta dice que los puentes eran de totora o junco*[735] *para evitar la cimentación de mampostería con la rapidez de la corriente;* demuestra con ello que el progreso técnico no es unívoco en el género humano[736]. Distintas necesidades materiales se adaptan a funciones y representaciones diversas.

Respecto a la interpretación de Paw sobre la falta de letras en los mexicanos acude nuevamente a un concepto metafísico de representación. Para Clavijero los antiguos mexicanos carecieron de palabras y caracteres solo si por ello se entiende la expresión en papel[737].

En cambio, define el lenguaje –y con esto llegamos a su análisis fundamental– como: *el arte de escribir que es el de significar, representar, o dar a entender las cosas, o las ideas a los ausentes, y a la posteridad, con figuras, jeroglíficos o caracteres*[738].

El énfasis en la superación de los tiempos en el lenguaje es lo que le permite trascender de la representación figurativa o por imágenes de los códices a los signos durables a que estas remiten. Prueba el fisicalismo que subyace en el concepto de representación de Paw quien *dice que los mexicanos no usaban jeroglíficos; que sus pinturas no eran otra cosa que representaciones toscas de objetos; que para figurar un árbol, pintaban un árbol.*[739]

Clavijero procede a desarrollar la analogía del concepto de representación, eje de su Disertación:

---

[735] Bejuco.

[736] Un ejemplo magnífico sobre la polivalencia de los usos técnicos está en la referencia que hace al modo de pescar de los antillanos. Amaestraban pequeños peces que atraían a los más grandes y así obtenían sus presas. Este ejemplo prueba que el valor de la técnica no está en lo artificial de los instrumentos sino en la dirección que se le de a las funciones. En los testimonios que hace Clavijero de los mexicanos prevalece siempre esta sofisticada noción de técnica que perdió la modernidad. En el primer caso el énfasis está en la actividad o *enérgeia* que está especificada por el fin; en el segundo, el énfasis está en la aplicación externa de fuerzas mediante instrumentos.

[737] Cfr. Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, p. 355.

[738] Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, p. 355.

[739] Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, p. 356.

1) En algunos casos la imitación era, efectivamente, de objetos físicos. Por ejemplo, si se querían representar el lindero de un terreno o la ubicación de un lugar representaban exactamente la figura y pintura como la realidad física.
2) En otras ocasiones, representaban figurativamente realidades cuya significación era abstracta: *el día, el año, el siglo, los nombres de personas y otras mil cosas que no tienen tipos fijos en la naturaleza*[740].

Les atribuye una abstracción lingüística polivalente. En ocasiones *representaban con figuras realidades que significaban esa misma figura; pero podían representar para las cosas que carecen de imágenes propias, mediante otros caracteres, significativos de aquellas.* Estas representaciones segundas permitían penetrar y abstraer con mayor profundidad; para ello, *empleaban las ruedas pintadas: cada una de las cuales comprendían 52 años.* Con ello Clavijero ata la noción de representación al contenido noético. La representación no implica solo un ejercicio estético o figurativo, representar es un acto ciertamente significacional. Las ruedas son un ejemplo de representación que trasciende el espacio y el tiempo y cuyo contenido es altamente significativo. Las ruedas, son un modo de representación metafísica. Ellas no solo designaban un concepto abstracto –el tiempo– sino la síntesis absoluta del concepto de temporalidad:

Por las ruedas se valían para representar su siglo, su año, su mes pero no solo esto sino la relación precisa del tiempo con el ritmo cósmico. Tal penetración implicaba conocimientos astronómicos y científicos precisos: *Su siglo constaba de 52 años, su año de 365 días, distribuidos en 18 meses de 20 días cada uno.*

La precisión astronómica de los mexicanos denotaba un distanciamiento de lo particular aunque con representaciones y no alfabéticamente por ideografías*: En su siglo contaban 4 períodos de 13 años; que los nombres, y caracteres de los años eran cuatro, a saber: el conejo, la caña, el pedernal y la casa, los cuales mudaban sin interrupción mudando los números*[741].

La crítica de Paw sobre la tosquedad de los trazos en los códices permite a Clavijero añadir un tercer sentido del concepto análogo de representación:

[740] Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, p. 357.
[741] Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, p. 359.

los mexicanos no seguían las reglas del trazo y de la perspectiva cuando su interés no era estético ya que *así como pueden escribirse buenas historias con mala letra, así también pueden representarse bien los hechos con imágenes toscas: lo esencial es que se entienda lo que se ha querido expresar*[742].

La argumentación muestra la relación entre las ideas y las imágenes. Dicha relación le permite establecer, desde el concepto de representación o imitación pictográfica, una jerarquía de los actos de la razón expresada por *la ciencia de las pinturas, de los jeroglíficos y de los caracteres*[743]. Señala representaciones sobre: cuestiones jurídicas (sobre litigios), cuestiones de propiedad (sobre delimitación de tierras y de propiedades), cuestiones de medicina (plantas, minerales, etc. para la salud), cuestiones de ciencia astronómica *(aquellas que el Dr. Eguiara llama pinturas lunares o tonalamatl en que publicaban sus pronóstico acerca del tiempo y que utilizó Sigüenza para su 'Ciclografía mexicana o libra astronómica'*[744]*).* Además de éstas, Clavijero demuestra que las pinturas, ruedas y códices tratan sobre otras cuestiones científicas: históricas, geográficas, dogmáticas o religiosas, e, incluso, de horóscopos.

De esta manera concluye con diversos modos de representación en los códices: *En algunos casos sus pinturas estaban destinadas solamente a expresar las cosas, o las ideas, o por decirlo así, a escribir*; pero cuando el interés estaba en imitar la naturaleza, las pinturas se ejecutaban con lentitud. En dicho caso *se observaban las proporciones, las distancias, las actitudes y las reglas del arte*[745]. En el primer caso accede a un sentido análogo de escritura ideográfica mediante analogía de proporción del concepto de *mímesis,* y en el segundo caso prueba un sentido físico y estético de mímesis según se copie la naturaleza o se represente artísticamente.

---

[742] Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, p. 361. Es decir, lo esencial es el significado y no el signo.

[743] Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, p. 362. En el caso de los antiguos mexicanos la ciencia de las pinturas equivale a la ciencia de la interpretación en Occidente, pues el estudio del arte de pintar es análogo al del arte de escribir. Los códices no son producciones estéticas sino ideográficas aunque en ellos la ideografía sea representacional.

[744] Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, p. 363.

[745] Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, pp. 363-364.

Otra disertación que realiza es *sobre los progresos que hace la industria humana para llegar a la invención de las letras con cuya combinación puedan expresarse todas las modificaciones del habla*[746].

Clavijero expone las tesis de la génesis del lenguaje según Robertson:[747] *los progresos sucesivos son de la pintura actual al simple jeroglífico; de éste al símbolo alegórico, del símbolo alegórico al carácter arbitrario, y últimamente al alfabeto*[748].

Concluye que los antiguos mexicanos tuvieron *todos estos modos de representar ideas, excepto el alfabeto*. Cita como caracteres arbitrarios y convencionales a los caracteres numerales, a los significativos de la noche y el día, del año, del siglo, del cielo y la tierra, del agua, de la voz, del canto, etc; sostiene que su abstracción científica se prueba con el método del cómputo de los años en sus ruedas seculares. Muestra abstracciones técnicas, de instrumentos y de sus artes mediante su agricultura e industria. Clavijero sostiene que construían en la superficie del agua sus huertos y jardines flotantes[749]. Contaban con avances en la medicina, y con superioridad estética y técnica en sus obras arquitectónicas[750] según el testimonio de eruditos como Bernal Díaz del Castillo, Oviedo, Cortés, Acosta y Hernández. Concluye[751] que si las artes de los mexicanos fueron distintas *nada debe inferirse de aquí contra las calidades mentales de aquellos pueblos*. Considera que *la mayor parte de los inventos, y progresos de la industria se deben más que al ingenio, a la suerte, a la necesidad y a la codicia*. Este último argumento nos muestra a un filósofo criollo que todavía reconoce la prioridad del humanismo frente a los progresos de la técnica y la industria: *los hombres más diestros en las artes no son siempre los más ingeniosos, sino los que más necesidades padecen, y los que más vivamente sienten los deseos de adquirir*. Termina esta argumentación dejando en el texto la necesidad de interpretar con método comparativo, es decir, mediante analogía de proporción, la escritura representativa náhuatl y la ideográfica occidental.

---

[746] Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, p. 365.
[747] Otro europeo ilustrado como de Paw.
[748] Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, p. 364.
[749] Cfr. Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, p. 365.
[750] Cfr. Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, pp. 366-369.
[751] Cfr. Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, p 374.

Lengua mexicana en la Disertación VI

Clavijero sostiene que los antiguos mexicanos tenían voces numerales tan desarrolladas que podían formar infinidad de números y de expresión de cantidades. Sus modos de representación numérica permitían elevar exponencialmente los giguipillis[752] para representar tropas de guerra y ejércitos.

Clavijero presenta una lista de voces numerales[753], las cuales combinadas entre sí y con los tres nombres de *pohualli o poalli* 20, *tzontli* 400, *giquipilli* 8,000, expresaban cualquier cantidad. Con esto prueba la abstracción científica matemática.

Una segunda demostración la ocupa en la expresión lingüística de conceptos metafísicos. Acepta[754] que los mexicanos *no tenían voces para expresar los conceptos de materia, substancia, del accidente y de otros semejantes*[755] y argumenta que ni Europa ni Asia las tuvieron pues solo los griegos *empezaron a formar estas ideas abstractas, y a inventar voces para espesarlas.*

Con esto reconoce a los griegos un modo específico de invención de voces que heredaron a la Europa continental. Para Clavijero, la capacidad de abstracciones metafísicas no está en la invención de voces: *El gran Cicerón, que tan bien sabía lengua latina y que floreció en tiempo de su mayor perfección, aunque la creía más abundante que la griega, trabajó mucho en sus obras filosóficas en hallar voces correspondientes a las ideas metafísicas de los griegos.* La validez de una lengua no está en la identidad conceptual de las voces sino en la capacidad de abstracción de las ideas y nuestro autor considera que la lengua náhuatl contiene mayoritariamente nombres abstractos. Siguiendo las declinaciones latinas, demuestra que de casi todos sus verbos pueden formarse nombres verbales correspondientes a los latinos con la declinación io. Sostiene que los sustantivos y adjetivos del náhuatl forman nombres abstractos generalmente aptos para expresar el ser o la quidditas. Clavijero presenta[756] un catálogo de voces mexicanas que

[752] Almendras de cacao.

[753] Cfr. Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, pp. 376-377.

[754] Frente a Mme. de la Condamine. Cfr. Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, pp. 378-379.

[755] Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, p. 378.

[756] Cfr. Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, p. 379.

significan ideas metafísicas y morales[757]. Los conocimientos que nuestro autor tenía del latín, italiano, francés, alemán, hebreo, español le permitieron formar juicios comparativos con diversas estructuras lingüísticas. En la analogía, encuentra que por la pronunciación, por las abstracciones y por la estructuración gramatical, el náhuatl es una lengua rica en la polivalencia de sentidos y con un algo grado de significación universal.

Reducción temática del texto:

¿Cuáles son las tesis de filosofía del lenguaje que subyacen en la *Disertación VI* de Clavijero? El método comparativo del autor nos revela su sentido hermenéutico. El recurso constante para sus interpretaciones es una analogía de proporción.

En la interpretación analógica *se dice que hay un sentido relativamente igual pero que es predominante y propiamente diverso para los signos o textos que lo comparten*[758]. Clavijero acude a este sentido abierto de interpretación de la lengua náhuatl porque comprende que no puede iniciar la justificación de su validez del interior de la lengua misma. La *Disertación VI* tiene un discurso argumentativo porque es la apología de su interpretación frente a otra occidental. Su análisis del lenguaje requiere enfatizar en lo que comparten las lenguas y en lo que especifica a la náhuatl. El modelo analógico le permite demostrar las abstracciones metafísicas a partir de otras –las griegas– que él reconoce como distintas. *En el modelo analógico se sabe que la interpretación se aproxima más a ser inadecuada porque la analogía misma tiende a lo equívoco que a lo unívoco. Es cierta coincidencia de lo que en verdad se da, es diversidad de significado, diversidad de interpretaciones; pero no es renuncia a algo de uniformidad, de conveniencia en algo estable y reconocible, por gracia de lo cual no se pierde la posibilidad de un conocimiento racional*[759].

Esta es la intentio auctoris de la *Disertación VI:* la posibilidad filosófica de la lengua náhuatl a partir de las diferencias en cuanto al modo, temática y

[757] Voces tan ricas que Boturini afirma "en la urbanidad, en la cultura, y en la sublimidad de las expresiones, no hay lengua alguna que pueda serle comparada". Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones,* VI, p. 381.

[758] Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México, 1997, pp. 38-39.

[759] Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 39.

forma de expresión. La peculiaridad del texto consiste en que su eje es la noción de representación. Clavijero no podía hacerlo de otra manera. Si los códices y ruedas, es decir, los textos y escritura de los mexicanos, eran pictográficos en su mayor parte, no podía acceder a la exploración de su lengua desde los conceptos de las palabras, los signos y sus significados. Había que abordarlos por las representaciones y los símbolos para evitar caer en la modalidad más pobre de la analogía: la interpretación metafórica

En general, los filósofos del lenguaje de la cultura náhuatl han caído en la tentación de la interpretación mítica y metafórica.[760] Tal metodología suprime de tajo la posibilidad de abstracciones metafísicas de los antiguos mexicanos, pues el desarrollo racional de la lengua se concibe precientífico. Nos parece un error de interpretación tomar la lengua y pensamiento náhuatl desde la expresión mítica y metafórica porque como dice Beuchot: *En la analogía metafórica predomina palpablemente la diversidad; pero es también semejanza, tiene una porción de igualdad; y por eso puede dar conocimiento, y provoca sinopsis entre el concepto y el afecto, entre el intelecto y la emoción de quien capta. Se interpreta a todo el hombre*[761]. Pero el acceso metafórico a la lengua náhuatl cambia radicalmente el modo de interpretación de la racionalidad mexicana; la inserta en categorías prácticas y poéticas que aceptan la capacidad ética y estética de los hablantes pero la imposibilitan a especulaciones metafísicas. La *Disertación VI,* en cambio, evade la interpretación impropia o trópica mediante el concepto de representación, el eje temático explícito de su discurso. La noción de representación, distinta a la metafórica, permite el acceso al símbolo y a los significados. En los antiguos mexicanos –de acuerdo con el método de Clavijero– se establece un nombre o una figura común pero la razón significada por estos

[760] Las interpretaciones de Alfonso Caso tienden a ser estetizantes: *transforman cada motivo en un motivo de consideración… el arte mexicano es un arte decorativo cuyo modo de expresión fundamental es la repetición retórica. De allí la necesidad de simetría y, también, el deseo de cubrir con decoración todo el espacio posible, sin dejar superficies lisas.* El texto nos parece que subordina el símbolo y significado del arte a la decoración, pues pone la necesidad de simetría en la expresión decorativa. Bajo este modelo solo caben interpretaciones desde lo metafórico. Cfr. Caso, Alfonso. *El pueblo del sol*, FCE, México, 1994, p. 18.

[761] Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica.* p. 40 y Cfr. Beuchot, Mauricio, "Análisis semiótico de la metáfora". *Acta Poética*, n. 2, pp. 113-125.

es solo proporcionalmente la misma. Esto implica la posibilidad de penetración metafísica desde la figura representada pues las representaciones tienen no solo significados diversos sino grados de abstracción diversos. Bajo esta perspectiva el mito en los mexicanos remite a realidades metafísicas altamente racionales. La noción de representación, además, nos parece que supera las críticas actuales al problema hermenéutico que presentan los textos del XVI[762]. Se cuestiona su autenticidad por haber sido escritos para homenajes o autoridades y estar latinizados. No se les considera textos vivos o espontáneos –como en el caso del *Coloquio de los doce* o de los *Documentos de Tlaltelolco* de Sahagún– por proceder de interrogatorios e involucrar en sus relatos el miedo o la búsqueda de agrado. En cambio, si se abordan los textos desde la perspectiva de la representación en códices y ruedas, se quita de tajo el problema del enfoque europeo-cristiano. Ciertamente la mayor parte de los códices son mixtos[763]; pero la metodología comparativa permite partir de los *Amoxtli* vírgenes[764] hacia los mixtos y recuperar por analogía de proporción auténticos sentidos y significados náhuatls.

La grandeza de la noción análoga de representación, eje del análisis del lenguaje de la DisertaciónVI, radica en que los códices "están ahí", estáticos, siempre presentes, sin la contaminación de interpretaciones occidentales. En cambio, las traducciones de la oralidad náhuatl al español, como en los poemas y cantares, ya implican cargas semánticas difíciles de erradicar[765].

El acceso mediante representación permite abordar simbolismos y significados, en monumentos, objetos arqueológicos, utensilios, etc. Como conocedor de su lengua, de su racionalidad y de sus producciones, Clavijero incorporó la noción de representación como único medio viable para penetrar en los significados y abstracciones. La representación es el mismo método de la escritura nahua, sinónimo de *Am oxohtoca*, que indica "texto" como *seguir el camino del texto o del libro*[766] que consiste –en palabras de

[762] Las críticas y objeciones a las fuentes sobre los antiguos mexicanos las explica León Portilla en el Apéndice III de la 7ª ed, 1993 de *La filosofía náhuatl: ¿Nos hemos acercado a la palabra?*
[763] Mixtos: contemporáneos a la conquista o elaborados posteriormente.
[764] *Amoxtli* vírgenes: códices previos a la conquista.
[765] Esta es la labor que ha realizado Ángel María Garibay. Aunque la oralidad de los cantares la obtuvieron los mexicanos de sus códices, siempre está presente la sombra de la alteración hermenéutica.
[766] Lo cita León Portilla en *La filosofía náhuatl*, p. 400.

León Portilla– en *concentrar la mirada e irla moviendo* donde *las rayas marcan el camino del códice.*

Se trata de una hermenéutica icónica*: la hermenéutica icónica entiende el signo que desde el fragmento nos remite al todo. Esta remisión o remitencia del fragmento al todo es la iconicidad. Y esta es también la metonimia (pasar de las partes al todo). El ícono es el símbolo, aquello que desde lo empírico nos remite a lo conceptual*[767].

¿Cuál es la noción de representación que subyace en el análisis de la Disertación VI?

El concepto de representación o mímesis es de origen griego. Aristóteles dedica *La Poética* al tema del mito y de la representación. En dicha obra el Estagirita acude a un sentido artístico de la imitación; sin embargo, desde los primeros capítulos del texto sugiere que la representación o mímesis no es exclusiva del arte, sostiene que el hombre adquiere por mímesis sus primeros conocimientos[768]. Esa dimensión permite que el termino *mímesis* se considere análogo[769] prueba de ello es que obras que anteceden a la *Poética*[770] incluyen el concepto en sus reflexiones. Si nos quedamos con la noción de representación de la *Poética* no habremos comprendido la hermenéutica icónica de la *Disertación VI* pues el sentido del término en la *Poética* se interpreta como imitación de lo natural o como manifestación o presencia de un nuevo individuo distinto a lo natural producido por arte y que resulta bello. Pero el sentido clavijeriano de representación es diverso. La noción de representación en la *Disertación VI* no atiende ni a un sentido de copia ni a un sentido estético. Es menester insistir en este punto pues ha habido un amplio sector de intelectuales que pretende mostrar la racionalidad náhuatl exclusivamente mediante criterios estéticos y no ha sido éste el interés de Clavijero. Clavijero no utiliza el concepto estético de representación en la *Disertación VI* como primera instancia del texto; y sin embargo pone la fuerza en la noción de representación. Este hecho nos prueba que

[767] Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y significado*, Ed, Surge, México, 1999, pp. 77-78.
[768] Aristóteles, *Poética, 3*. UNAM. México, 2000.
[769] En una investigación previa demuestro la analogía de la mímesis. Cfr. Aspe Armella, Virginia. *EL concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*, FCE, México, 1994.
[770] Por ejemplo en *Las partes de los animales* y en la *Física*.

hay un sentido de representación válido en su hermenéutica y que no toda interpretación representacional de un texto es inválida. Aunque conviene hacer algunas precisiones en torno a la interpretación desde representaciones ya que en su *Tratado de hermenéutica análogica* Beuchot critica a Gadamer por realizar la hermenéutica de los textos desde la noción de representación. Para Gadamer[771] la representación no es imitación de lo natural o representación que remita a un significado distinto sino manifestación o presencia novedosa. Semejante interpretación de la mímesis anula la referencia y cancela su sentido de verdad como correspondencia. Para Beuchot, en cambio, una interpretación exige ver la corrección (sintaxis), la validez (pragmática) y la adecuación (semántica)[772].

Beuchot piensa que *de la negación de la verdad como correspondencia del sentido con la referencia, queda una verdad solo como puro sentido.* Tal interpretación pierde la analogía de la representación que, en vez de tener una ambigüedad sistemática polivalente en significados, se convierte en puro sentido abierto a cualquier interpretación. En el concepto análogo de representación de la *Disertación VI,* la interpretación es de realidades metafísicas, y no de categorías estéticas como las de Gadamer. A decir verdad, el concepto de representación de la *Disertación VI* es análogo porque remite en cada caso a un significado específico. De esta manera, Clavijero utiliza distintas especies de representación que a su vez son representadas de modo distinto pero todas ellas se dicen por una razón proporcional de igualdad. Esta razón de igualdad es lo que caracteriza la escritura representacional náhuatl[773].

La polivalencia de las representaciones en lengua náhuatl las mostró Clavijero cuando disertó sobre las distintas abstracciones lingüísticas y figurativas de los códices:

1. Enunció representaciones imitativas de la realidad natural. Por ejemplo, cuando habló de representación de un árbol para designar un árbol.

[771] Cfr. Gadamer, Hans George. *Verdad y método*. Ed. Sígueme. Salamanca.
[772] Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica*, pp. 72-73.
[773] De esta manera una serpiente es un animal venenoso, la virtud de la fuerza, un Dios, un nivel metahistórico que simboliza principios del cosmos, o una obra de arte.

2. Mencionó representaciones que significan categorías conven-cionales, por ejemplo, las del valor mercantil, las de cuestiones médicas y jurídicas.
3. Incluyó representaciones numerales como en el método para cuestiones astronómicas en donde la representación es significado de abstracción matemática.
4. Incluyó representaciones simbólicas para cuestiones éticas, religiosas y metafísicas.
5. Hizo mención de representaciones estéticas en aquellas pinturas cuyo énfasis está en el mismo modo de representar.

En todos estos sentidos de mímesis la representación remite a un significado distinto por lo que Clavijero regula implícitamente la actividad interpretativa del texto. Encuentra el nivel abstractivo en el uso y el significado de cada representación. De esta manera, Clavijero se abre moderadamente a una pluralidad de sentidos lingüísticos y mantiene objetividad del texto por la remitencia a los significados. Clavijero accede a la racionalidad metafísica de la lengua náhuatl porque enfatiza en lo designado más allá de la representación. Esta modalidad le permite mostrar que las interpretaciones de los ilustrados se quedaron en la accidentalidad del análisis del texto: juzgaron por las representaciones en cuanto imágenes y figuras y no como símbolos con profundas significaciones.

La metodología de la *Disertación VI* supera el análisis de los tropos de los nombres y las metáforas que, aunque incluyen semejanzas y permiten similaridad significacional[774] no abordan directamente la cuestión eidética. Ciertamente su sentido remite a conceptos pues las imágenes tienen siempre un fundamento pero su correspondencia estará por el lado de la axiología y no nos parece que tal interpretación permita el acceso a las abstracciones de la ciencia primera. En cambio, el uso clavijeriano de la representación es simbólico en cuanto que es formalmente cognoscitiva[775]. La percepción se da por la imagen representada que, al ser símbolo, privilegia o cede el paso a la idea que subyace.

---

[774] Cfr. Beuchot, Mauricio, *Tópicos de filosofía y lenguaje*, UNAM, México, 1991, p. 147.

[775] Hay una aspiración totalizadora, conceptual y simbólica en los códices aztecas. El doble fondo –real e ideal– del mundo indígena está representado en tales pinturas, por modo inescindible. Cfr. Yáñez, Agustín. *Mitos indígenas,* UNAM, México, 1991, p. XVIII.

Esta interpretación que descubrimos en el concepto de representación de la *Disertación VI* –si es adecuada– sugiere que reformulemos la interpretación del sentido de mito en los antiguos mexicanos pues como dice Agustín Yáñez:

La eficiencia y la belleza de una lengua deben medirse por su aptitud para la expresión de ideas abstractas y de conceptos espirituales. Del náhuatl afirma Clavijero que los frailes no tuvieron necesidad de introducir palabras extrañas para explicar las verdades de la teología de la fe cristiana"[776]. Sostiene Yáñez que *en todos los ámbitos de la cultura precortesiana aparece como facultad sobresaliente una fuerza de abstracción ejercida sistemáticamente y con gran energía*[777].

Clavijero tuvo esta convicción pero la grandeza de su pensamiento estuvo en el modo que encontró para demostrarlo.

[776] Yáñez, Agustín. *Mitos indígenas*, UNAM, México, 1991, pp. V-VI.
[777] Yáñez, Agustín. *Mitos indígenas,* UNAM, México, 1991, p. IX.

CUARTA PARTE

LOS ARGUMENTOS Y SU RECONSTRUCCIÓN

Capítulo IV
El aristotelismo diferenciado y sus implicaciones filosóficas: temas comunes, mentalidades heterodoxas y sincretismo aristotélico

IV.1 Cuatro argumentos aristotélicos en los filosófos novohispanos

Sentadas las cuestiones contextuales y argumentales de los textos ahora me adentro a exponer frontalmente los cuatro argumentos filosóficos mas relevantes de las tradiciones aristotélicas novohispanas. Recordemos el inicio de la obra: que, siguiendo las recomendaciones metodológicas de Carlos Pereda, el planteamiento desarrollado se corona con la pregunta filosófica ¿tienen vigencia los argumentos filosóficos encontrados? ¿tienen algo que decirnos esas argumentaciones? ¿contribuyen con algo a la problemática contemporánea actual? Veamos primero cuales son los argumentos fundamentales subyacentes. A estos argumentos voy a denominarlos de la siguiente manera: 1. El argumento naturalista; 2. El argumento cultural; 3. El argumento metódico en el estudio del alma humana; 4. El argumento republicano multicultural.

Primera exposición: el argumento naturalista

El argumento responde a la pregunta: ¿cómo entender este nuevo orden observado? Y responde con los criterios naturalistas heredados de la tradición greco-latina a la edad media oriental, latina e hispánica; pero cuando la pregunta se hace por la nueva realidad humana encontrada, se contesta documentando lo observado con los criterios de la *Política* de Aristóteles. Se mantiene el paradigma aristotélico en el caso de Bernardino de Sahagún, Bartolomé de Las Casas y Francisco Xavier Clavijero, por mencionar los más relevantes y distantes en tiempo. El doble argumento, uno respecto del orden físico, y el otro respecto del orden racional, se formula de la siguiente manera y, en este caso, por tratarse de un escrito de Bartolomé de las Casas habré de reestructurarlo:

Para tratar, pues en suma, la disposición, descripción y calidades destas regiones, reinos y provincias, y las condiciones naurales, policías y costumbres de las gentes y naturales habitadores dellas, parecióme comenzar por

esta isla española pues fue primero que lo demás, de lo principal hablando descubierta, y su excelencia, bondad, fertilidad y grandeza merece que a todas las tierra sea propuesta[778].

Reestructuración de los dos argumentos:

p1. Para demostrar la capacidad racional de los indios, hay que primero describir su entorno natural y ver si este fue favorable a su natural.

p2. El clima, geografía, plantas y animales de la Isla española y demás tierra firme (porque la isla es representativa de ello, Las Casas hace extensivas las excelencias en el capítulo *XVIII y ss.*) son benéficos.

c. Luego, existen en América las condiciones naturales para que los indios desplieguen plenamente su humanidad.

Le sigue una metodología comparativa probando que son tierras superiores a Inglaterra, Sicilia y Asia; y después da el segundo argumento:

p1. Hay seis causas esenciales para que el hombre goce de plenitud de entendimiento: influencia de los cielos, disposición y calidad de las regiones, compostura de los miembros y órganos de los sentidos exteriores e interiores, clemencia, templanza y suavidad de los tiempos, edad de los padres, sanidad de los mantenimientos[779].

p2. De acuerdo con el criterio aristotélico, la capacidad racional de los hombres se demuestra por las acciones y obras examinadas según las tres especies de prudencia: monástica, económica, y política[780], y de acuerdo a sus productos culturales e historia[781].

p3. Los indios de América cumplen con estos criterios aristotélicos.

c. Luego, los indios de América son plenamente racionales.

Por increíble que parezca, en el siglo XXI se mantienen criterios de exclusión de razas por cuestiones de clima, anatomía, peso de la masa cerebral y tantas otras razones de orden físico por suelos, cielos y anatomía; este argumento del siglo XVI es oportuno hoy para tales razonamientos.

---

[778] De las Casas, Bartolome. *Apologética historia sumaria,* Introducción y notas Edmundo O´Gorman, UNAM-IIH, México, 1967, I-1.

[779] De las Casas, Bartolome. *Apologética historia sumaria,* I, 1-22.

[780] De las Casas, Bartolome. *Apologética historia sumaria,* II, 23-39.

[781] De las Casas, Bartolome. *Apologética historia sumaria,* III, 40-263.

El mismo argumento lascasiano se repite en Bernardino de Sahagún[782]: todos los libros son una descripción de las cosas naturales, las prácticas sociales y los productos culturales, por ejemplo, el libro *XI, de las propiedades de los animales, aves, peces, árboles, hierbas, flores, metales y piedras y de los colores*[783]. Y detectamos una argumentación similar en Clavijero[784].

Segunda exposición: el argumento cultural

Desde los primeros filósofos del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII con los jesuitas en el destierro, se mantiene la descripción de la geografía, naturaleza y prácticas culturales para demostrar la plena racionalidad indiana a través de las condiciones de la *Política* de Aristóteles. Clavijero la refina aún más, porque sigue el argumento aristotélico ya no para oponerse a los españoles, sino para oponerse al sentido de "naturalismo" que utilizan los ilustrados franceses.

Disertación VI: Cultura de los mexicanos[785]

Respecto de la moneda como condición de capacidad abstractiva del valor en pueblos civilizados:

La falta de moneda acuñada no prueba barabrie entre los pueblos.

*Pues la clave est*á en ente*nder diversas funciones en las cosas y diferentes maneras de ejercer la racionalidad.*

Por moneda hemos de entender un signo representativo del valor de todas las cosas y no el haber acuñado una moneda en metal.

Reestructuración del argumento en los ilustrados europeos según Clavijero:

p1. Los pueblos que no tienen moneda carecen de capacidad de abstracción para ejercer la actividad económica en la *polis,* condición de Aristóteles y Montesquieu para ser civilizados.

p2. Pero los nahuas carecían de moneda acuñada en metal

c. Luego, los nahuas son pueblos bárbaros.

---

[782] De Sahagún, Bernardino, *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Edición y notas, Ángel María Garibay, 4 tomos. Porrúa, 1956. Prólogo, p. 27.

[783] De Sahagún, Bernardino, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, pp. 221-361.

[784] Clavijero, Francisco Xavier, *Historia antigua de México,* Ed. Veracruzana, edición facsimilar Akhermann, México, 1987.

[785] Clavijero, Francisco Xavier, *Historia Antigua de México,* pp. 340-357.

Argumento de Clavijero:

p1. Una condición de pueblos civilizados en la *Política* de Aristóteles es tener moneda pues ésta es signo de capacidad abstractiva en la razón

p2. Por moneda se entiende un signo representativo de todas las cosas

p3. Los nahuas usaron una semilla no comestible del cacao como moneda. (Condición cultural)

c. Luego los nahuas cumplían con la condición abstractiva en la economía como pueblos civilizados.

Respecto de la falta de escritura como impedimento para ser pueblo civilizado.

El argumento de los ilustrados según Clavijero:

p1. Los nahuas carecían de escritura y alfabeto

p2. Una condición de Aristóteles para ser pueblo civilizado es tener escritura

Pero los nahuas carecían de escritura y alfabeto

c. Luego, los nahuas no eran una cultura ni un pueblo civilizado.

El argumento de Clavijero:

p1. Todo pueblo civilizado tiene escritura de acuerdo al critero que establece Aristóteles en la *Política.*

p2. El arte de escribir no significa expresar letras en papel *sino significar, representar, dar a enteder las cosas, las ideas ausentes, a la posteriodad con figuras, jeroglíficos o caracteres.*

p3. Los nahuas significaron y representaron sus ideas en pictografías y caracteres,

c. Luego, los nahuas eran pueblo civilizado de acuerdo a la condición de tener escritura de Aristóteles porque significaban, representaban y daban a entender las ideas ausentes en sus pictografías.

Las precisiones clavijerianas prueban que las interpretaciones ilustradas de las condiciones de los pueblos civilizados las entendían física y literalmente. Clavijero realiza argumentaciones filosóficas más profundas que permiten destrabar la univocidad civilizatoria y cultural de un grupo. Esta

inteligente manera de abordar el significado de las condiciones a los pueblos civilizados se basa en la comprensión análoga de cada una de esas condiciones y permite la comprensión entre distintas culturas y sus aportaciones; el método lo desarrolla Clavijero a lo largo de toda la *Disertación VI* y sirve hoy para valorar las diversas culturas de los pueblos inmersos en los valores occidentales y que sin embargo tienen validez civilizatoria; esta es la vigencia del argumento y hoy puede plantearse desde diversos frentes.

No olvidemos que la *Apologética historia sumaria* de Bartolomé de Las Casas había ya dado las pautas lógicas para realizar la universalización de los argumentos culturales de tal manera que, lo que se dice para los indios es aplicable a los diversos pueblos y grupos de la humanidad; así estos argumentos tienen enorme pertinencia hoy, en un mundo que se debate –al igual que la globalización moderna del siglo XVI–, entre migrantes y excluídos tanto como entre bloques sur-norte y este-oeste. El argumento cultural tiene que ver con estas problemáticas.

Tercera exposición: el argumento metódico para el estudio del alma humana[786].

Quizás este sea la mejor argumentación filosófica que tiene la Nueva España e indudablemente se trata de la aportación filosófica más soslayada de nuestra tradición. A diferencia del argumento cultural, esta argumentación es de contenido epistémico y metafísico-antropológico, y da las pautas metódicas para destrabar un problema filosófico de siglos. Como vimos en los apartados de este libro, frente a la aplastante interpretación árabe y latina de un intelecto común a los hombres, o de la interpretación descendente del alma de cuño metafísico para garantizar su inmortalidad, Alonso de la Veracruz no sólo acierta en la interpretación siguiendo la opción aristotélica y tomista, sino que introduce los criteros de Averroes en sus argumentos abriendose a la interpretación naturalista sin comprometer la inmortalidad del alma. Expongo los argumentos ya reconstruidos porque el apartado dedicado al tema los enunció asi.

[786] De La Veracruz, Alonso. *Physica Speculatio,* I-1.

Su argumentación es esta:

Parte de la pregunta, ¿es i*ncumbencia del físico o del metafísico el estudio del alma?*

Considera que la *Metafísica* de Aristóteles podría parecer incompleta al sostener en *De Anima III* que el alma es separada y sin embargo no estudiarla en la *Metafísica* como sustancia separada.

Alonso responde a la objeción diciendo que:

No hay tal sustancia separada del alma en Aristóteles en tanto que el alma está unida al cuerpo y en concecuencia su estudio compete a la filosofía de la naturaleza.

Aclara que *simpliciter* el alma no es inmaterial sino física,

Y que sin embargo el alma no surge de la potencia de la materia.

Señala que podría pensarse que no corresponde al físico estudiar al alma porque el entendimiento no es físico, ni corruptible ni engendrado, ni móvil, y que eso es lo que estudia el físico. Argumenta además que el alma es inmortal y que por ello no puede estudiarla el físico.

Pero aclara que, en tanto que el alma racional está unida al cuerpo y es principio del compuesto, debe estudiarse en la filosofía de la naturaleza.

Concluye que, *simpliciter,* el conocimiento del alma racional – su ciencia – compete a la física por ser la forma del cuerpo físico orgánico.

En Alonso se descubren dos precisiones novedosas:

a) El alma humana no es un acto *simpiciter,* acto *simpliciter* solo es Dios.

b) El alma puede analizarse como acto en la metafísica y entender racionalmente su inmortalidad, pero de suyo su estudio corresponde a la filosofía de la naturaleza.

El argumento merece ponerse hoy en la mesa frente a las opciones laicistas de la filosofía que no permiten una aproximación al tema del alma humana desde frentes diversos capaces de involucrar visiones trascendentes en razón de credos y diversas convicciones. Lo que es un hecho hoy es que el tema merece reflexión ante la problemática de convicciones religiosas del siglo XXI. La aportación internalista del argumento consiste en asumir tanto la interpretación de Averroes como la de De Aquino en una misma temática e intentar dar cuenta desde ambos.

Cuarta exposición: el argumento republicano multicultural

Como en ningún argumento, el republicanismo cultural novohispano atraviesa todas las obras y autores. Se trata de un tema y argumentación política en que podríamos decir que "se alinearon todos los astros en Nueva España"; a esta argumentación conjunta le sirvió de base el conciliarismo europeo, que le puso límites al poder papal y que permitió que los novohispanos no compartieran las ideas monárquicas absolutistas; le sirvió también la influencia salmantina de la facultad de Artes del siglo XV con Alonso de Madrigal y sus discípulos pues, como vimos en el análisis de la *Apologética historia sumaria* de Bartolomé de Las Casas, –siendo el dominico monarquista por convicción y herencia tomista–, operó un vuelco después de elaborar esa obra basándose en las ideas del humanismo cívico del *Tostado.* Contribuyeron también a las ideas del republicanismo multi-cultural, el movimiento comunero español, la interpretación republicana del *De Regno* del Aquinate, y hasta la distancia con la metrópoli y su gobierno; todo se alinea en los textos de los pensadores analizados para que haya una convicción común frente al argumento del *De dominio infidelium* de Alonso de la Veracruz que cito a continuación por ser el más claro:

El dominio del pueblo está en el pueblo mismo.

Ni por ley natural ni por ley divina hay otro además que la República *que sea verdadero señor.*

No es necesario estructurar más este argumento: se trata del axioma que permea todo el discurso político de aquéllos que ejercieron contra-poder frente a la conquista y colonia. Hay una clara propuesta republicana, de equilibrio de poderes y de atención al pueblo que habría que recuperar hoy.

El dominio del pueblo es el bien de la República,
El bien de la República es el fin por lo que se hace todo lo demás
*Si el emperador, exigiera tributos a*ún por las razones justas,
y fuera el verdadero señor de éstos *naturales por una causa justa o por una donación,*
y, sin embargo, no tuviera cuidado de que éstos vivieran pacíficamente y de que no sufrieran injuria de nadie.
y si no velara para que fueran instruidos en la fe,
recibe injustos los tributos de ellos

y está obligado a restituir el daño inferido.
Quien dirige debe regir todas las obras al bien común
con la voluntad explícita de la República,
el pueblo puede incluso reclamar la invalidación de la donación,
y esto a la luz de la razón natural.[787]

Entendamos analógicamente las sentencias alonsinas como la de *si no velara para que fueran instruidos a la fé,* la cuestión de fondo consiste en que el gobernante esta al servicio del pueblo y ha de garantizar que éste pueda desplegar todas sus capacidades y convicciones. Ya habíamos visto en otro argumento que la imposición de un credo estaba excluída del fuero del gobernante político, lo que aquí hace explícito el argumento es sobre la necesidad de que el gobernante esté al servicio de las convicciones de la república. El argumento culmina con el tema de la restitución: el pueblo legítimamente puede exigir que se le remunere y regrese el poder y las posibilidades de desarrollo humano si el gobernante no cumple con su finalidad. ¡Cuán vigente es este argumento y cómo merece actualizarse!

IV. 2 El problema de las fuentes en la interpretación del pasado

Presento en este apartado conclusivo un balance del "desde dónde y hacia dónde" de los estudios filosóficos novohispanos. El impacto logrado por Mauricio Beuchot en la traducción y análisis de textos escolásticos novohispanos durante el siglo XX ha traído nuevas reflexiones sobre las tradiciones que han configurado el pensamiento fundacional novohispano. Entre estas discuciones mi aportación parcial ha sido recuperar los textos y analizarlos desde su contexto, llegando a establecer los argumentos filosóficos centrales del autor. Pero hay una visión global del tema que hoy se debate y que conviene encarar.

Por ejemplo, los últimos años la UAZ ha publicado algunas obras que rastrean tradiciones y su vigencia actual. Tal ha sido el libro publicado por Diana Arauz titulado *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes*[788]. Ahí, autores como Cuesta reflexionan sobre la *Polémica entre la*

[787] De la Veracruz, Alonso, *De Dominio*, I, punto 11 p. 2; Cuestión 11, punto 939, p.198.
[788] Escribí una parte de estas disertaciones para Arauz Mercado, Diana coed. 2008, Ed. Gobierno del estado de Zacatecas. IZRLV/ UAZ/AZECME.

nacionalidad mexicana: *Eguiara y Eguren y Manuel Martí,* donde Martí se refiere en una carta a la cultura mexicana con desdén. Aunque el escrito de Cuesta no es propiamente una polémica[789] sino la manifestación de minusvaloración a la cultura mexicana, el texto pretende enfatizar la necesidad del rescate de la valía de una tradición que claramente ha sido desconocida fuera de la patria. En el prólogo del libro, Diana Arauz propone esta idea de recuperar orígenes en el presente: *retomar los orígenes, pero no sin dejar recordarme que el precio del cambio debía llevar, como compromiso, una labor académica reflexiva a través de dos culturas diferentes: Europa y América*[790]. En la misma obra, Verónica Murillo estudia fórmulas nahuas que sustituyen el concepto de Dios en los discursos franciscanos de evangelización. En un tema tan diverso como estos, encontramos una relectura de textos incunables que aborda fuentes directas en latín y náhuatl para comprender la transculturación fundacional de la religiosidad y la cultura que nos configuran. En este orden de ideas de rescate y relectura actual aparece también el libro *Filosofía y tradición*[791], ahí el esfuerzo es frontal en Rolando Picos Bovio, quien se pregunta *¿cuál es la especialidad de nuestro pensar filosófico iberoamericano y cómo se concreta en nuestra circunstancia inmediata? ¿Dónde radica la originalidad y el sentido de innovación que tiene o puede tener la filosofía?* Tradición, innovación y persistencia, tal es la ruta de rescate que propone rastrear la obra. Una tarea de esa índole es la que desarrolla Mario Teodoro Ramírez en el libro cuando, siguiendo a Antonio Zirión, analiza la persistencia de la fenomenología en la madurez intelectual de Luis Villoro, pero más representativo del punto que quiero enfatizar es el artículo de Verónica Murillo "La filosofía y los estudios novohispanos"[792] que considera que *la construcción de una tradición filosófica novohispana debe atender a las filosofías que han sido importadas, a las condiciones de su recepción, su presencia en las reflexiones de los pensamientos mexicanos y a la relación con lo que aquí se hace.* En Murillo vemos trabajo de fuentes inéditas, rastreo de influencias no desarrolladas antes

[789] Así lo expresa Roberto Heredia en la Introducción a la obra, *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes,* p. 9.

[790] Arauz Mercado, Diana, *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes*, p. 17.

[791] Arauz Mercado, Diana, *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes*, p. 103 y ss.

[792] Arauz Mercado, Diana, *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes*, p. 118 y ss.

como es el caso de la incidencia de Aristóteles y Escoto en los franciscanos del siglo XVI novohispano, uso del latín y del náhuatl.

Un último caso que quiero traer a colación aquí es el libro de Guillermo Hurtado: *México sin sentido*[793] que aborda el replanteamiento de la tarea filosófica a la luz de los nuevos problemas públicos y sociales del país. Propone la democracia como forma de vida a través de la recuperación auténtica del pasado y la tradición filosófica rescatada por autores como Ramos y Luis Villoro en el siglo XX[794].

Todos estos autores desarrollaron temas en torno a la tradición, analizan la evolución e incorporación de las ideas filosóficas venidas del extranjero[795] o formuladas en otras ocasiones desde un pensamiento autóctono[796] pero siempre atendiendo a Europa y América para comprender la filosofía mexicana desde su circunstancia[797].

El desarrollo de los problemas, la metodología y las propuestas son muy variadas; por ejemplo, hoy hay una discusión e inquietud por la manera de interpretar la tradición escolástica colonial en relación con su contribución al pensamiento independentista de México. La discusión es relevante; autores como Jaime Labastida rechazan la modernidad y pensamiento ilustrado de los criollos jesuitas del siglo XVIII[798]; Labastida ha expresado su preocupación por interpretar linealmente, desde el interior y bajo un único paradigma –el escolástico novohispano– a la tradición filosófica mexicana y

[793] Hurtado, Guillermo, *México sin sentido*, Siglo XXI Editores, México. 2011.

[794] Debo precisar aquí que el rescate de ambos autores, Ramos y Villoro, entre otros que menciona la obra, no es equiparable por lo que hay que hablar de tradiciones en plural. Mientras que Villoro habla del indígena, Ramos apunta hacia un nuevo humanismo basado en una tradición diversa. Además, hay que destacar que en tiempos de Ramos la labor de traducción de fuentes novohispanas apenas comenzaba por lo que ciertas tradiciones le eran aún incompletas. Su valor estribaba en fijar la tarea filosófica a la que hemos de apuntar.

[795] Por ejemplo, de Mario Teodoro Ramírez Cobian, "Persistencia de la fenomenología en la filosofía de Luis Villoro", en el texto citado de la UANL y ahí mismo el artículo de Verónica Murillo Gallegos, "Filosofía y Estudios Novohispanos".

[796] Por ejemplo, "Fórmulas nahuas que sustituyeron el concepto de Dios en los discursos franciscanos de evangelización", de Verónica Murillo en el libro coordinado por Diana Arauz. También en el mismo, de Marcelino Cuesta, Alonso, "Polémicas entre la nacionalidad mexicana: Eguiara y Eguren y Manuel Martí".

[797] Tal ha sido el esfuerzo de filósofos como Gabriel Vargas Lozano, Aureliano Ortega Esquivel y Víctor Hugo Méndez en el texto citado de la UANL.

[798] Expresado en el congreso de la AFILOMEX, 2011.

pienso que acierta en el llamado de atención aunque se opone a otorgar el beneficio de reformas filosóficas y políticas del país a esa tradición[799]; nos dice: *si la lucha por actualizar la filosofía escolástica se lleva al extremo y se la considera como síntoma de una autonomía intelectual que conducirá a la soberanía política, se cree, al propio tiempo, que la crítica al sistema del pensamiento escolástico es una crítica al sistema político colonial, que así pondría en evidencia el desafecto sensible a la corona española. Se olvida que la misma corona, desde las reformas borbónicas, impulsa muchas de estas críticas y que la actualización de la filosofía escolástica va de la mano del despotismo ilustrado, a partir –sobre todo– de Carlos* III[800]. Para Labastida hubo una interpretación errada del pasado en pensadores del siglo XX: Gabriel Méndez Plancarte y Bernabé Navarro que identifican *criollo* con mexicano cuando en realidad ellos eran y se reconocían peninsulares españoles.

Este diálogo filosófico que en otros ámbitos han desarrollado pensadores como Jaime Labastida, Guillermo Hurtado, Ambrosio Velasco, Ma. Del Carmen Rovira, Mario Teodoro Ramírez, Luis Patiño Palafox, Virginia Aspe, Alberto Saladino y Federico Álvarez contribuyen a la necesidad de precisar más los enfoques sobre las tradiciones en la historia de nuestras ideas y la necesidad de establecer una metodología y terminología precisa en torno al problema. Pienso que la llamada de atención de Labastida es importante y que esta obra prueba parcialmente su punto aunque las aportaciones de los naturalistas borbónicos en Nueva España no trabajaron sobre tabla rasa y hay que matizar ese punto, la tradición naturalista previa que he desarrollado aquí lo demuestra. Así mismo, entre otros cambios, las reformas al currículo de los colegios jesuitas prueban aires de renovación.

Hay imprecisiones en las referencias en torno al problema de nuestras tradiciones. Muchas veces las discusiones y propuestas utilizan tópicos o temas comunes como *liberal, escolástico, ilustrado, conservador, católico, peninsular*, sin precisar el argumento filosófico de los términos que se

[799] Dicha idea comienza a expresarla desde el 2009. Un texto representativo de su análisis y propuesta está en Aspe Armella, Virginia (comp.) *México: entre el discurso público y el ámbito privado*, Porrúa, México, 2011, p. 19–30.

[800] Aspe Armella, Virginia (comp.) *México: entre el discurso público y el ámbito privado*, Porrúa, México, 2011, p. 19.

debaten. ¿Por qué si se hace bien la filosofía antigua no llegamos a veces a incorporar la misma metodología al realizar la filosofía mexicana?

El tema que quiero desarrollar en este apartado final es la necesidad de *acudir a los archivos y fondos reservados de las bibliotecas mexicanas y del exterior* para sustentar propuestas o revisiones de las tradiciones e historia de las ideas en México. Mi sugerencia es una obviedad y, sin embargo, resulta especialmente urgente reiterarla hoy día, pues los nuevos tiempos de apertura y democracia que vive el país traerán indudablemente replanteamientos cada vez más agudos sobre nuestras tradiciones filosóficas y su vigencia. El énfasis que pone la democracia en la diversidad y diferencias me parece una indudable contribución: traer de nueva cuenta tópicos que habían sido relegados; pero cuidado, si esta democratización del saber no se realiza con una relectura de las fuentes originales no llegará a buen término. Recordemos que muchos experimentos democráticos han cedido el paso a dictaduras diversas que en el terreno de la filosofía han dado lugar a ideologías, pensamientos univocistas, reductivistas o, al menos, tan parciales como las anteriores.

En este orden de ideas quiero proponer que es urgente profundizar y repensar el *problema de las fuentes en la interpretación del pasado*. Insisto, sólo un rescate y relectura de los textos originales de los pensadores que nos precedieron puede garantizar la apertura adecuada a nuevas propuestas y enfoques. La tradición no es la propuesta electiva de un grupo de conservadores que busca revancha con la apertura democrática para traer, una vez más, sus propuestas confesionales. La tradición es el *habitus* de un pueblo expresado y manifestado en la diversidad de productos culturales –en el caso de la filosofía mexicana estos productos son los textos–, de tal manera que cabe hablar tanto de una sólida tradición escolástica en México como de una gran tradición comunitaria y social de la izquierda mexicana y hay todo un hilo conductor del liberalismo mexicano tanto como un pensamiento multicultural al que han contribuido desde algunos frailes novohispanos hasta Luis Villoro o León Olivé en el siglo XX. El *aristotelismo diferenciado* que he analizado aquí es una de las vertientes que puede dar luces a la cuestión novohispana.

Ambrosio Velasco Gómez[801] sostiene que la historia de las ideas en México es multicultural y que por *ello se requieren estrategias innovadoras en la investigación que respondan al carácter complejo de realidades y procesos sociales que refuercen simultáneamente la especialización del saber y los cruces disciplinarios, la convergencia y la comple-mentariedad*[802]. El texto propone nuevos paradigmas de investigación.

La tradición tampoco es una solución autóctona que se aferra a usos indigenistas, guadalupanos o laicistas. En una palabra, no debe entenderse por tradición a lo propio como un bastión de soberanía cultural. Además, es indispensable poner en plural la palabra tradición para evitar planteamientos univocistas; al mismo tiempo, deben evitarse las constantes dicotomías en que planteamos los problemas. Nuestras tradiciones culturales han consistido –por razones de nuestra historia– en que remiten a lo propio tanto como a lo extranjero. En una palabra, la disyuntiva entre influencias externas o internas es tan falaz como la consideración unívoca de una influencia extranjera o una exclusiva tradición interna.

Los planteamientos excluyentes o unilaterales llevan a confusiones tales como oponer la tradición filosófica criolla novohispana[803] –habría que precisar a qué tradición criolla se refiere: ¿a la de Díaz de Gamarra o del jesuita Márquez, la de Sigüenza y Góngora, la de sor Juana o Campoy? pues ninguna es similar entre ellas–, frente a las de la ilustración pues es muy distinta la de un Rousseau que la de un Montesquieu o la de Thomas Paine. Se dice que los únicos modernizadores e ilustrados de la Nueva España en el siglo XVIII fueron los peninsulares científicos que envió Carlos III, en parte, esto es cierto pues fueron esos naturalistas los que mejor aportaron en la Nueva España borbónica pero estaban también los italianos, una

---

[801] Velasco Gómez, Ambrosio coord. *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*. UNAM, México, 2009. El Vol. I aquí citado es parte de una trilogía resultado del importante análisis de académicos de la UNAM, COLMEX, UP, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Universidad de Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca y Universidad Autónoma de Madrid en el marco del macro proyecto CONACYT *Diversidad cultural, nacional y democracia en los tiempos de globalización. Las humanidades y las ciencias sociales frente a los desafíos del siglo XXI.*

[802] Velasco Gómez, Ambrosio coord. Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano. p. 9.

[803] Que se dice *ilustrada* pero oponiéndola ilustración francesa, alemana e inglesa.

ilustración católica como la de Giambattista Vico, más acorde con los principios jesuitas que también merece explorarse con seriedad, y que no debe excluirse del proceso modernizador y de la apertura en la Nueva España, aunque habiendo sido expulsados en 1767 sería absurdo querer atribuírles participación activa en la modernización del país como prueba mi análisis de alguno de ellos en el libro. Pero también hay una paradoja en esta discusión: el mérito del cambio se le atribuye a los propios peninsulares y a la corona colonizadora, en cambio, a los que nacieron y trabajaron en América se les quita el mérito de la transformación. Así, se llama a España *colonizadora* y *extranjera* al tiempo que se le llama *emancipadora* y *generadora del cambio*, a la vez que a los criollos *nacidos en América* se les llama *extranjeros* y *promotores del pensamiento colonial*. La contradicción de estos planteamientos se debe a que se ubica en el *fuera* y en el *dentro* del territorio a las ideas cuando estas no responden a un espacio físico geográfico sino al entramado cultural.

La propuesta e hipótesis que quise formular en este escrito es que hemos de superar las visiones dicotómicas de lo *propio* y lo e*xterno,* lo colonial, lo indígena, lo criollo y lo extranjero para adentrarnos a una hermenéutica internalista que no surja de los espacios físicos sino de los propios textos, y desde ellos, conocer el marco histórico y conceptual de cada autor. El itinerario que se sigue de esta propuesta metódica es: primero, detectar las fuentes y sus influencias precisas; segundo, conocer el contexto en el que el autor considera que está inserto[804]; tercero, extraer los argumentos filosóficos clave y, cuarto, reconstruir los argumentos para poder sustentar la teoría filosófica del autor[805].

[804] Es importante distinguir entre el contexto del autor y el contexto en que el autor se considera.

[805] Esta es la metodología que hemos propuesto en el proyecto SEP–CONACYT titulado *Las nociones de igualdad, libertad y justicia en pensadores novohispanos: antecedentes y recepción*. Dicho proyecto rastrea las siguientes líneas: *El surgimiento de la nacionalidad y sus derechos de libertad, desde el pensamiento de Fco. Javier Alegre y Fco. Javier Clavijero,* por Ana Isabel Pliego Ramos. *La evolución del tema de la imagen vía La Poética de Aristóteles y la familia de los Mendoza en España y el Concilio de Trento*, por Alina Mendoza Cantú*; Francisco Severo Maldonado, humanismo y utopía,* por Héctor Eduardo Luna López; *Francisco de Vitoria, fundamentación filosófica de los derechos humanos, base para un diálogo intercultural*, por Alicia Catalina Pliego Ramos.

k) Sobre la selección y análisis de los textos novohispanos

Dos puntos son cruciales en el primer apartado de la metodología propuesta. Primero, la selección de las fuentes; después, el sentido en el que deben interpretarse los textos[806]. Ambos puntos van unidos. Termino este libro ejemplificando con algunos de los hallazgos que arrojaron los textos. Un problema importante en los estudios novohispanos está en la selección específica de las fuentes. Un ejemplo concreto es la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de Bernardino de Sahagún[807]. El texto es de valor y ha servido a los mexicanos para conocer la cultura antigua que descubrió el fraile, sin embargo, para especialistas en filosofía de los antiguos mexicanos y de la filosofía franciscana en América se reclama el *Códice florentino*[808]. El valor de los estudios de filosofía náhuatl que realizaron Miguel León Portilla[809] y Ángel María Garibay[810] consistió en haber seleccionado la fuente fundamental. Ahora bien, el mismo *Códice florentino* presenta problemas serios de interpretación. Por un lado, el fraile muestra ambivalencia en su escrito: a veces lo dirige a sus compañeros de orden y entonces equipara los ritos de los mexicanos a las obras de Satán; otras veces, describe la cultura y religiosidad de los mexicanos atendiendo a la valía de sus aportaciones. En la primera, Sahagún escribe *en romance* para que la inquisición no frene su obra y para que sus cofrades separen lo que enseña y no se confundan; en la segunda –mucho más amplia– escribe en náhuatl y su interés es de filosofía de la cultura y análisis lingüístico para profundizar en la forma de racionalidad indiana.

Separar lo que dice Sahagún a sus contemporáneos de lo que dice de los mexicanos es una tarea indispensable que solo puede hacerse desde el *Códice florentino* y algunos otros escritos parciales de Sahagún como el *Códice matritense* y los *Huehuetlatolli*. El hecho es que para conocer la cultura de los antiguos descrita por Sahagún y para conocer las

[806] Y el contexto en el que el autor se considera: ambos son indispensables.

[807] De Sahagún, Bernardino, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México, 1977.

[808] Manuscrito 218–20, México, Archivo General de la Nación, 1979.

[809] León Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl en sus textos y en sus fuentes*, 2ª ed. UNAM, México, 2000 y *La visión de los vencidos*, UNAM, México, 1992.

[810] Garibay, Ángel María En *Cantares mexicanos,* ed. facsimilar de A. Peñafiel, UNAM, México, 1904.

valoraciones sahaguntinas se requiere una obra específica del fraile y el dominio del náhuatl tanto como del romance. Este hecho es clave para mostrar la importancia que tiene la selección de las fuentes y el modo de descifrarlas. Para los investigadores de filosofía novohispana del siglo XVI como es mi caso, el dominio del latín, a veces del náhuatl, la paleografía de textos y el sentido de las traducciones al romance o castellano es indispensable. La selección de la fuente vernácula también pues no basta con que la obra sea del autor como en la *Historia general* de Sahagún. Se deben utilizar las primeras ediciones para conocer las glosas en el texto, las citas de autoridades, la dedicatoria y el prólogo o proemio, incluso, los dibujos que acompañan al texto para poder realizar la tarea hermenéutica; qué dice el texto, cuál es el contexto en el que está el autor del texto, quién es su auditorio, a quién dedica esa obra, es decir, a quién la dirige y con qué objeto, cuáles son las influencias del autor y cómo debe entenderse la terminología que utiliza. Un ejemplo concreto de este problema de análisis del texto se ve en la *Historia antigua de México*[811] de Francisco Xavier Clavijero. Generalmente se dice que es una obra de apología de la cultura mexicana contra los ilustrados franceses e ingleses De Paw, Raynald, Robertson y La Condamine. Y efectivamente, Clavijero escribe esa obra para refutar las malas interpretaciones de aquéllos sobre la cultura en América; recién se había publicado en Francia la *Enciclopedie* de Diderot y esos científicos habían probado su ignorancia al escribir la voz *Amerique*. Sin embargo, sólo en la edición facsimilar de la *Historia antigua*[812] aparece el texto completo del jesuita y ahí se ve que dedica su obra en primer lugar a la Real y Pontificia Universidad de México quejándose de que sus profesores han relegado el estudio de la cultura autóctona. El sentido de la fuente cambia cuando el investigador comprende a quién estaba dirigiendo el texto el autor. Además, es de notar que la conciencia de los autores novohispanos en torno a la interpretación que hacían de la cultura antigua carecía de una metodología adecuada y muchas veces el autor vertía su propio imaginario en aquello que describía basado en sus observaciones. En muchas ocasiones lo que dice el fraile que era cultura antigua no era más que su interpretación occidental

[811] Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México,* Porrúa, México, 2009.
[812] Editada por la Universidad Veracruzana de México.

de una cultura tan diversa que sólo podía entenderse bajo el propio imaginario del observador. Además, en el siglo XVI no se tenía aún una conciencia clara del problema de las fuentes y su veracidad.

En realidad, se observa una conciencia clara del problema de las fuentes hasta el siglo XVIII en que hay tendencias científicas e ilustradas al escribir un texto o analizarlo. En la *Historia antigua de México* de Clavijero, por ejemplo, el autor ya da cuenta de las fuentes que utiliza, señala qué obras son importantes para la tradición cultural de la patria, dice qué autores son exagerados, quiénes distorsionan los hechos en sus escritos y cuáles fuentes merecen leerse. A este avance clavijeriano le siguieron Eguiara y Eguren, Emeterio Valverde Téllez y otros autores que compilaron obra y crearon repertorios bibliográficos. En el siglo XIX ya se tiene en México un primer esfuerzo a nivel nacional emprendido por José María Vigil, director de la biblioteca nacional. Vigil realizó el primer gran catálogo sobre incunables mexicanos. Le siguió Luis G. Urbina (1911) y después hizo un enorme esfuerzo el bibliógrafo José María Agreda y Sánchez (1913) hasta que con Jesús Yhmoff se publica ya el primer *Catálogo especial de las obras mexicanas o sobre México*.

Me interesa especialmente referirme a los incunables porque son las obras publicadas entre los años 1453 –fecha de la invención de la imprenta– y 1500 ya que serían estas obras de filosofía las primeras que se estudiaron en América o las primeras en haber sido impresas aquí. Con Yhmoff ya tenemos definición de qué obras llegaron en esas décadas y de cuáles fueron las primeras obras impresas en América por Juan Pablos. Después de Yhmoff, Ernesto de la Torre Villar continuó publicando sobre incunables además de bibliógrafos y directores de bibliotecas.

Volvamos sobre el problema de la selección de las fuentes: gracias al trabajo de estos mexicanos contamos hoy con un acervo bien clasificado y definido del que no solo podemos seleccionar la obra más pertinente a nuestros intereses sino que los propios catálogos ya nos orientan la selección pues aportan luces sobre lo que el investigador está buscando. Por ejemplo, en mi caso en que rastreo la influencia de Aristóteles en el periodo novohispano, los catálogos de incunables[813] ya están agrupados por órdenes

[813] *Tesoros bibliográficos mexicanos* investigación, selección de material y textos de Margarita

religiosas de tal manera que uno puede ver de golpe que los agustinos eran el grupo religioso que más estudiaba las obras de Aristóteles[814]. Es mucho más abundante el repertorio de obras de Aristóteles que tienen los agustinos que el de los franciscanos –que le siguen– o los dominicos. Éstos últimos privilegiaron los comentarios medievales, en especial a Tomás de Aquino y sus comentarios a las obras de Aristóteles. Los agustinos, en cambio, privilegiaron las traducciones renacentistas que se realizaron de Aristóteles directamente del griego. Además, utilizaban comentadores contemporáneos, en cambio, la tradición dominica –mucho más sólida y aglutinada– siguió a De Aquino y los comentarios de Tomás de Vío –el cardenal Cayetano– privilegiando la lógica y el modo de argumentación medieval.

La clasificación de Ernesto de la Torre Villar de los textos incunables que tiene el centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX[815], permite saber de qué ciudades venían dichos textos tirando el mito de que el Aristóteles que se estudiaba era el de los comentarios de Tomás de Aquino y que éstos venían de traductores de España; el catálogo prueba que la mayor parte de los libros estaban editados en Italia[816] o en ciudades alemanas y que estudiaban directamente al Aristóteles griego traducido por autores renacentistas.

Algo sumamente importante se observa en el catálogo de incunables: se usaban muchos diccionarios griegos y latinos[817]. Este dato tira otro mito, a saber, que la filosofía fundacional novohispana carecía del conocimiento del griego. En el catálogo, las obras de filosofía que más aparecen son las publicadas por Alonso de la Veracruz y estas obras señalan en la portada de su edición que utilizaban la traducción griega de Ioannis Argyropoulos, autor bizantino que durante el siglo XV pasa del griego al latín los textos de

---

Bosque Lastra, UNAM, México, 1995.

[814] Indudablemente los agustinos estudiaban más al Aristóteles traducido en el renacimiento. Los dominicos seguían más al Aristóteles de los comentadores medievales.

[815] De la Torre Villar, Ernesto, *Impresos mexicanos del siglo XVI (Los Incunables)* Centro de Estudios de Historia de México. CONDUMEX. México, 1995.

[816] En Colonia, Padua y Venecia según la clasificación del catálogo de incunables *Tesoros bibliográficos mexicanos* citado.

[817] Hay varios incunables que son diccionarios griegos en el catálogo mencionado. Por ejemplo, el incunable #163: *Urbanus Bullensis: Instituciones graecae gramatical*, Venetus, 1497. También #152 del catálogo, Diccionario griego Suidas: *Lexicon Graecum*, 1499 (letra griega y romana, 516 hojas).

Aristóteles. Los diccionarios griegos y las gramáticas de los catálogos prueban que el uso de los términos y sus significados eran un interés del académico de la época. Si en los incunables notamos que la tradición filosófica más sólida es la de la Orden de San Agustín, para los impresos de finales del siglo XVI notamos que en la Compañía de Jesús y sus pensadores y colegios es donde se continúa el uso del griego y de las traducciones renacentistas de Aristóteles. En los jesuitas, el interés por el rescate de las fuentes griegas crece con el paso de los siglos, por eso tenemos en el siglo XVIII traducciones como la de la *Ilíada* de Homero realizada por Francisco Xavier Alegre.

La riqueza del conocimiento de las obras de Aristóteles se ve en los incunables con que cuenta la Biblioteca Nacional: se tienen comentarios a las obras del Estagirita de Acciaiolus[818], de Harderwijk[819], de Averroes[820], de Linconiensis[821], de Ferraris[822] y de Versor[823]. Se tienen también desde entonces los comentarios de Tomás de Aquino[824], de San Alberto Magno[825] y de otros medievales –incluso de estoicos[826]– pero no sólo los textos de Aristóteles nos revelan la filosofía de la época. Por este catálogo sabemos

[818] Acciaiolus, Donatus, *Expositio libri ethicorum Arostotelis*, Florentiae apud sanctum Jacomun de Ripoli, 1478, 262 páginas, traducción de Argiropoly Bizanti.

[819] Harderwijk, Gerardi *Aristoteles. De Anima cum commentarius secundum doctrinam Alberti Magni et Epitomatibus,* Gerardi de Harderwijk. Coloniae, 1497, Enricus Quentell (gótica, 110 páginas). Encuadernado en este libro viene Columna Aegidius, *In Aristotelis de Anima Commentarum*, Venetiis, 1496, y con su *Parva Naturalia,* Colonia, 1498.

[820] Aristóteles, *Opera de Naturali philosophia Averroes: de substantia orbis*, Philippus (romana, 360 páginas), Venetiis, 1482.

[821] De este autor hay varios comentarios de la *Física,* aunados a los de Tomás de Aquino, número de catálogo #141.

[822] Ferraris, Theophilus, *Propositiones ex omnibus Aristotelis libris Collectae*, a Benedicto Soncinate emendatae, Johanes et Gregoruis de Gregoriis (344 páginas, letra romana y griega) Venetiis, 1493. Esta obra contiene filosofía moral, dialéctica y la retórica y poética. Prueba el uso del griego y la llegada de la *Poética* a América desde el siglo XVI.

[823] Johanes, Versor, *Quaestiones Super libros ethicorum Aristotelis*, Hernicus Quentell (letra gótica, 126 hojas), Coloniae, 1494. Convento de San Agustín, Puebla,

[824] Del aquinate está el incunable #155, el opúsculo *De ente et essentia,* Johannes Lucilus Santritter et Hyeronymus de Sanctis, del convento de San Francisco, Venetiis, 1488. Tenía unido a ese libro *Los libros de las Sentencias* y el *Compendium Theologiae Veritatis.*

[825] El *Compendium Theologiae Veritatis*, unido a éste venía *De ente et Essentia*, Venecia, 1488.

[826] Obras de Séneca, Proclo, Petrarca.

que estaban en la Nueva España desde el inicio las *Etimologías*[827]de Isidoro de Sevilla, *De propietatibus rerum*[828] de Bartolomé Ánglico y la *Historia Naturalis*[829] de Plinio, estas tres obras son las grandes influencias en Bernardino de Sahagún para estructurar el *Códice florentino*.

Después de que se logró compilar y clasificar las primeras obras de filosofía en América hubo de continuarse la labor de paleografía, traducción y análisis de los textos, pero esto no se llevó a cabo con la misma precisión que la clasificación de las fuentes.

No existe todavía una edición crítica de las obras completas de Alonso de la Veracruz, primer filósofo de América. Los trabajos de Carolina Ponce[830] y Luciano Barp Fontana[831] han tenido el mérito de poner en la mesa del investigador traducciones de primer nivel que potencian trabajos doctorales en filosofía[832]. Hay nuevos investigadores que traducen a De la Veracruz[833] y una importante edición de obras sobre el autor[834]. Empero, falta una edición crítica completa de su obra a pesar del gran esfuerzo que han hecho filósofos mexicanos por intensificar el análisis filosófico fundacional de América. Y aunque se logre una edición crítica de las obras de Alonso, el problema no está superado. Se requiere aún la digitalización completa de las obras originales en latín[835] para que el investigador pueda confrontar las autoridades que sigue Alonso de la Veracruz. El análisis filosófico desde la lengua en que escribe el autor –en este caso el latín– así como la paleografía y la traducción de su obra con criterios definidos y generales a todos sus

[827] Isidoro de Sevilla *Etimologías,* (en letra gótica), Venecia, 1483. Incunable #97 p. 81 del catálogo de la Biblioteca Nacional.

[828] Ánglico, Bartolomé, *De propietatibus rerum,* (letra gótica), Argentinae, 1485.

[829] Plinio, *Historia Naturalis,* 1481, p. 105. #136 del catálogo.

[830] Carolina Ponce está traduciendo actualmente *la Dialectica Resolutio* de Alonso de la Veracruz y tiene la traducción de *Espejo de cónyuges* en Antología Novohispanía, México, 2007.

[831] Barp Fontana, Luciano, *Espejo de cónyuges*, Ed. La Salle/ UNAM, México. 2009.

[832] Tesis de Yail Medina (2010), *La ley natural y el matrimonio en el espejo de los cónyuges de Alonso de la Veracruz*, Universidad Panamericana, México; tesis dirigida por Aspe Armella Virginia.

[833] Por ejemplo, Pavel Jiménez ha traducido el libro III de las *Investigaciones del Alma* de Alonso de la Veracruz. Tesis de licenciatura en Letras Clásicas, UNAM. 2012.

[834] Por ejemplo, de Carolina Ponce, *Innovación y tradición en Alonso de la Veracruz,* FFYL/ UNAM, México, 2007.

[835] Un esfuerzo titánico que ha comenzado a realizar en la Facultad de Filosofía de la UNAM el doctor Ernesto Priani.

textos, es indispensable para establecer un marco filosófico científico de acceso a sus ideas y, sin un afán de enredar o complicar el asunto, además hay que confrontar las traducciones del griego de Ioannis Argyropoulos y algunos otros autores renacentistas como Francisco Vatablo, Francisco Toledo y Cipriano Soares que eran quienes traducían y comentaban al Estagirita.

Pero comencemos por profundizar en lo que ya se dijo en el libro y se comprueba desde los impresos antiguos. En la obra *Impresos mexicanos del siglo XVI* (los incunables) de CONDUMEX aparece un listado de los incunables que posee el grupo CARSO. Entre ellos se citan los libros de Alonso de la Veracruz que Antonio Gómez Robledo calificó de "explicación entera de *universa philosophica*". La *Dialéctica Resolutio, Physica Speculatio*, la *Recognitio Summularum*, impresas en 1554 la primera y la segunda, y en 1557 la tercera. En las tres obras nos encontramos con la explicación y análisis de las obras de Aristóteles, pero lo interesante del texto está en que el autor adapta las explicaciones de Aristóteles a la realidad mexicana concreta. Por ejemplo, en su obra *Investigaciones acerca del alma*, una parte de la *Physica* mencionada, Alonso incluye una disertación sobre la magia y la hechicería al comentar el libro II del *De Anima* de Aristóteles. El tema evidentemente se sale de lo tratado por el Estagirita, pero Alonso estaba preocupado por la hechicería y la magia entre los naturales y aprovechaba las explicaciones sobre el conocimiento directo en *De Anima II* para elucidar cómo es que alguien, una persona o un grupo cultural, puede convencerse de algo que en realidad no ocurre en la experiencia inmediata objetiva que de acuerdo a Aristóteles sucede siempre[836]. El *excursus* que abre Alonso prueba que en él estudiar las obras del filósofo no era sólo una tarea teórica de la vida académica de la Facultad de Artes en la Real y Pontificia Universidad de México[837], sino que las categorías aristotélicas servían de referente para explicar y comprender los problemas concretos que veían en las culturas autóctonas. CONDUMEX también cuenta con otro incunable alonsino, se trata del *Speculum Coniugiorum,* una *Relectio* cuyo impreso

[836] Aristóteles, *De Anima* III-8.

[837] Fundada en 1553 y cuyos cursos dieron lugar a los apuntes de clase que después formaron las obras filosóficas mencionadas de De la Veracruz.

dice *Excudabat Ioannes Paulus Brissensis* tal y como escribía Juan Pablos en el año de 1556. En dicha obra se desarrolla el tema del matrimonio como un derecho natural, como un contrato público voluntario y como un sacramento sujeto al derecho canónico. El matrimonio, empero, no se plantea desde una perspectiva teórica y abstracta sino en ocasión del problema indiano. Para Alonso, la cuestión elucidada a lo largo de casi 700 páginas tiene que ser pragmática y a la luz de la realidad que viven tanto los infieles como los recién bautizados indios conversos que continuaban viviendo la poligamia. Esta *Relectio* apenas se tradujo completa en el año 2009[838]; le habían antecedido traducciones parciales de Sarai Castro[839] y Carolina Ponce[840] así como la traducción previa de otra *Relectio* alonsina, *De dominio infidelium et iusto bello* de Roberto Heredia[841]. De la *Dialéctica Resolutio* de 1554 puede decirse que se trata de *la primera edición del que fue el segundo libro de texto para los estudiantes de la universidad de México*[842], y el mérito de este rescate se debe al señor Bruno Pagliai quien también rescató la *Physica Speculatio* de Alonso, un tratado de 380 páginas y la *Recognitio Summularum* de 88 folios; éste, el primer libro de texto para los estudiantes de filosofía en América. Por último, el *Speculum Coniugiorum* que Bruno Pagliai adquirió en abril de 1970 de la librería Porrúa Hermanos y Compañía, de 686 páginas, donde la página 9 cuenta con una epístola dedicada por el autor (Alonso) al virrey Luis de Velasco; después viene una carta del Dr. Juan Negrete, rector de la Universidad de México, y una epístola o carta de Francisco Cervantes de Salazar[843]. La sola mención de este incunable de Cervantes de Salazar nos pone alerta para la traducción e interpretación del texto. Como sabemos, este autor fue el gran humanista

---

[838] Barp Fontana, Luciano, *Espejo de cónyuges*, Ed. La Salle/ UNAM, México, 2009.

[839] Castro Sarai y Garza Ana María, *Matrimonio y Poligamia en el Speculum Coniugiorum de Fray Alonso de la Vera Cruz*, Tesis en Letras Clásicas, UNAM, México, 1983.

[840] Ponce, Carolina, *Espejo de cónyuges*, Novohispanía, México, 2007.

[841] Heredia Correa, Roberto, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, UNAM, México. 2009.

[842] De la Torre Villar, Ernesto, *Impresos mexicanos del siglo XVI (Los Incunables)* Centro de Estudios de Historia de México. CONDUMEX. México, 1995, p. 32.

[843] El libro consta de tres partes. La primera trata del matrimonio y sus impedimentos en relación a los fieles católicos; la segunda, sobre el matrimonio en relación con los infieles y la tercera trata del divorcio. De la Torre Villar, Ernesto, *Impresos mexicanos del siglo XVI (Los Incunables)* Centro de Estudios de Historia de México. CONDUMEX. México, 1995, p. 38.

de la época. Su dominio del griego y la conciencia de la importancia tanto de las traducciones como de acudir a las lenguas vernáculas eran característicos. En Salazar se recupera la traducción unida a la retórica y se quita el vicio medieval silogístico.

En la *Dialéctica Resolutio*[844] vemos ya el avance humanista alonsino cuando dedica la obra a la Universidad de México *suprimiendo todo lo superfluo y recogiendo los granos entre las espinas para hacer el camino completamente accesible y abierto.* Esta obra consta de tres tratados[845] pero desarrolla a profundidad sólo las dos primeras partes y en el tercero sólo glosa de la obra *Analíticos posteriores* de Aristóteles los capítulos 1 al 8 del libro I, y del libro II sólo hace breve mención. El punto merece atención pues es sabido que la lógica material del Estagirita estaba contenida en *Analíticos posteriores*. En este libro y otros escritos[846] señalé el peligro de que la lógica novohispana se enseñaba excesivamente desde su aspecto formal en detrimento de la lógica material.

Algo que señala el catálogo que me parece relevante es que *hay un cambio en la redacción de las primeras ediciones de la* Dialéctica Resolutio *(1554 y 1562) frente a la edición de 1569 y 1573 de la exégesis a las* Categorías *y al primer libro de* Analíticos posteriores *hay abundantísimas amplificaciones con las que De la Veracruz reforzó sus razonamientos en busca de una mayor claridad de la argumentación.* Como vemos, el seguir las distintas ediciones de la fuente original nos da también el seguimiento de la evolución de la idea del autor.

En el tema del rescate de fuentes originales, incunables americanos y relectura de textos destaca sobre todo el caso de Alonso de la Veracruz. El agustino no sólo fue el primer filósofo de América sino *la cabeza de las* órdenes *religiosas en la Nueva España que enfrentaron al poder secular de*

---

[844] Como lo señala el Catálogo de la Biblioteca Nacional de México titulado *Tesoros Bibliográficos Mexicanos: México primera imprenta de América*.

[845] Vimos que en la primera parte comenta los *Predicables* siguiendo el texto de las *Isagogé* de Porfirio; en la segunda trata de las *Categorías* de Aristóteles y comenta ampliamente reproduciendo el texto del Estagirita, en la tercera parte hace un pequeño resumen de *Analíticos posteriores*. Puede ser que a De la Veracruz le atrajese más las *Categorías* y el orden semántico que la demostración silogística por su visión humanista.

[846] Aspe Armella, Virginia, *Las aporías fundamentales del periodo novohispano,* CONACULTA, México, 2009.

los obispos y promovió un programa de evangelización con amplia sensibilidad hacia la diversidad cultural[847]. Pero debe notarse que la tarea alonsina no surgió de la nada. Venía de otra cabeza fundacional de las ideas en América: del canonista francés franciscano fray Juan de Focher venido a América antes que los doce frailes españoles que representaban los doce apóstoles. Focher fue cabeza original en la sensibilidad multicultural de América. Tuvo que enfrentar el tema de la poligamia en los indios aristócratas conversos y contribuyó de tal manera con sus soluciones que al morir De la Veracruz dijo: *el padre Focher ha muerto y hemos quedado en tinieblas*[848].

Lo interesante del reconocimiento de Alonso a Focher está en la tradición que se funda en América con colaboración académica entre las órdenes religiosas, Focher era franciscano y colaboró directamente con De la Veracruz en la problemática indiana. Me preocupa que ésta propuesta filosófica fundacional esté soslayada. Su ausencia eclipsa la colaboración filosófica entre órdenes religiosas y clero secular al inicio de la reflexión novohispana. Está demostrada ya la relación intelectual entre Alonso, agustino, y Vasco de Quiroga del clero secular. Ahora conviene probar la influencia de Focher en la tradición alonsina. Las luchas innegables entre las órdenes religiosas y el clero secular, así como pugnas entre las órdenes religiosas mismas se dieron en el marco de la evangelización y territorios; en cambio, en el marco de las discusiones filosóficas hay un diálogo constante entre pensadores de diversas órdenes y del clero diocesano. Quitaríamos dos prejuicios si analizáramos más las fuentes originales que menciono como en el caso de Focher: primero, la idea trillada de las diferencias de pensamiento entre órdenes religiosas; segundo, la concepción de que Alonso de la Veracruz es *la cabeza de la filosofía* y de las ideas fundacionales de la Nueva España[849], porque son diversas y muy variadas las líneas del siglo XVI.

---

[847] En Velasco Gómez, Ambrosio coord. *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*. UNAM, México, 2009. p. 14.

[848] Citado por múltiples autores como Torquemada. Icazbalceta lo incluye en el *Códice franciscano.*

[849] Ésta es una tónica en el libro de Carolina Ponce *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, UNAM, México, 2007. El libro tiene el mérito de posicionar la importancia de Alonso, pero la via franciscana de fray Juan de Focher y de Bautista de Viseo es también robusta.

Para el análisis del protagonismo de Focher en la historia de las ideas novohispana conviene confrontar la *Nueva colección de documentos para la historia de México* de Joaquín García Icazbalceta en el llamado *Códice franciscano*[850]. Éste es el tipo de labor que los investigadores tenemos que promover: acudir a los catálogos y repertorios para detectar las fuentes que enriquecerán el avance en la relectura de las ideas que nos antecedieron. El códice reúne cartas de religiosos franciscanos del siglo XVI que ofrecen datos del franciscano que nos dan luces: Focher leyó cánones a Martín de Sarmiento de Hojarasco, es decir, fue quien preparó al director de la orden en Nueva España. En las cartas vemos que se tenía una consideración nociva de la inclusión de los españoles, que se evangelizaba en lengua mexicana y no en español, que el pleito entre las órdenes religiosas mismas y el clero secular no fue por cuestiones ideológicas en las que se respetaban y dialogaban contribuyendo a una generación de ideas más allá de las diferencias. Ahí se ve que el pleito entre el dominico Las Casas y el franciscano Mendieta fue más bien una excepción. En esa relación de la provincia del Santo Evangelio –como se le conocía entonces a los franciscanos– Icazbalceta incluye un opúsculo de fray Juan de Focher y algunos testimonios de sus cofrades donde se dice que Focher vino de Francia probando con esto Icazbalceta el posterior error de Beristain y Souza de decir que era flamenco[851]; error que pasó a Torquemada[852]. Focher fue doctor en leyes en París antes de tomar el hábito franciscano y después estudió teología y cánones. Llegó a Nueva España en 1532, aprendió la lengua mexicana y con ella compuso un arte en lengua mexicana, predicó a los indios y les impartió cátedra en Tlatelolco siendo profesor de Torquemada. Focher fue cabeza académica e intelectual en el tema de matrimonio de indios, en especial antes del concilio de Trento en que aun no se habían sentado las regulaciones del matrimonio. Está documentada más de una veintena de obras suyas en torno a temas de privilegios en los franciscanos, el tema de la pobreza, del sacramento y en especial del matrimonio, lo sabemos por el sinnúmero

[850] García Icazbalceta, Joaquín, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, Ed. Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941.
[851] García Icazbalceta, Joaquín, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, p. XXIV.
[852] En *Monarquía indiana*, XX-56.

de referencias y citas que hay en obras de otros autores y en la única que queda de él, el famoso *Itinerarium Catholicum* obra atribuida frecuentemente a Diego Valadés por haberla impreso[853]. Ésta obra redactada en 1559 trata de una serie de dudas morales pretridentinas[854] en torno a la *potestad eclesiástica adaptada al foro mexicano de aquella época. Se trata de un monumento en verdad precioso para nuestra historia; no solamente para la legal sino también para la eclesiástica y civil, por las motrices que contiene. Dos de las más curiosas versan, la una sobre la declinación que la conquista y su civilización produjeron en el carácter moral de los indios; la otra, sobre el inconcebible abuso que se introdujo en la práctica de las informaciones para la celebración de los matrimonios convertida en un taller de difamación e inmoralidad*[855]. Icazbalceta da cuenta de obras perdidas como el *Enchiridion de adultorum baptismo, et de eorum matrimonio*[856]. Hay otra obra documentada por Icazbalceta sobre el matrimonio que él dice que es distinta a la anterior: *De fratre professo ad ordine ejecto matrimonium contrahere volante*. Lo único que nos queda sobre el matrimonio de Focher es lo que Diego Valadés añadió a la primera parte del *Itinerario católico*; sin embargo, hay pasajes de estos tratados en otras obras y autores y, a través de ellos, podemos conocer que Focher promovía que los indios guardaran sus antiguas costumbres[857]. De acuerdo a Icazbalceta, el análisis intertextual prueba también la simpatía por Las Casas de franciscanos como Motolinía. Respecto al tema del matrimonio, Icazbalceta cita más tratados del tema escritos por Focher[858]; por ejemplo, el *Tractatus de Baptismo et matrimonio*

---

[853] El error de atribuir dicha obra a Diego de Valdés –según Joaquín García Icazbalceta– vino de Beristain. El error se debió a que fue fray Diego quien completó el tratado y prácticamente se lo apropió.

[854] García Icazbalceta, Joaquín, *Introducción al Códice Franciscano*, p. VII.

[855] Carcía Icazbalceta, Joaquín, *Códice Franciscano*. Focher, Juan, *Itinerarium catholicum,* p. 104–114.

[856] García Icazbalceta, Joaquín, *Introducción al Códice Franciscano*, p. p. XXI: "Era un tratado de 90 páginas dedicado a fray Martín de Hojarasco, comisario general de la orden". Al final de la obra data *Zinzonzan, anno salutis, 1544*.

[857] García Icazbalceta, Joaquín, *Introducción al Códice Franciscano*, pp. XXXVII y XXXVIII.

[858] García Icazbalceta, Joaquín, *Introducción al Códice Franciscano*, p. XXXIX: *a Rdo. Pr. Joane Focher, ordinis divi fiancé edditus.*

noviter conversorum ad fidem[859]. Lo que resulta indudable es que Focher dio la pauta a la interpretación de los matrimonios de indios antes de Trento y que influyó en De la Veracruz. Para Focher, el planteamiento sobre el matrimonio era inseparable del tema de los privilegios de las órdenes religiosas pues los privilegios implicaban que los frailes podían decidir discrecionalmente sobre la situación de los matrimonios sin necesidad de acudir al obispo y jerarquía eclesiástica central. Esto permitía valorar los problemas desde el contexto cultural de las comunidades[860]. De la Veracruz siguió en esta tónica en el *Speculum Coniugiorum*.

Focher no es la única influencia en el *Speculum Coniugiorum*. Estudios recientes han probado la influencia de Francisco de Vitoria y su *Relectio sobre el matrimonio* en la primera parte del *Speculum*. El recién publicado libro *Advertencias para los confesores de los naturales*[861]de fray Juan Bautista de Viseo demuestra la tradición entre Focher, De la Veracruz y Viseo. En dicha obra publicada en el año 1600, el autor más citado por Viseo es Focher[862] y después Alonso de la Veracruz[863], después le sigue Jean Charlier Gerson[864] que influye de modo importante en la tradición de todos ellos vía Francisco de Vitoria y la Universidad de París.

No quisiera detenerme más en estos ejemplos de fuentes que me parecen representativos del problema que he querido exponer aquí en torno a la selección de las fuentes para adentrarse el investigador en su significado. Son muchos los casos en que es necesario volver a la fuente original a pesar de que se tenga ya publicada la obra[865]. Como bien ha sugerido Mauricio

---

[859] De 72 hojas. El texto trataba sobre el matrimonio clandestino. Fue escrito en Michoacán y al final en México, pero antes del Concilio de Trento en 1546.

[860] García Icazbalceta, Joaquín, *Introducción al Códice Franciscano*, p. XLI. El historiador señala catálogos que mencionan la existencia importantísima de estos tratados, por ejemplo el *Catalogue of manuscripts in the Spanish Languaje in the British Museum. Códice Hart. 3759.*

[861] De Viseo, Juan Bautista, *Advertencias para los confesores de los naturales,* traducción, comentarios y notas de Verónica Murillo Gallegos. Novohispania, México, 2010.

[862] En 20 ocasiones.

[863] En 15 ocasiones.

[864] Cfr. Aspe Armella Virginia coord. y notas filosóficas *Jean Charlier Gerson, Tratados*, Novohispanía, México, 2012.

[865] Un caso del siglo XVII es la obra de Carlos de Sigüenza y Góngora. Se han editado ya sus obras y las trabajaron académicos serios como José Gaos, Edmundo O´Gorman y Joaquín García Icazbalceta pero el análisis de sus impresos, dedicatorias y documentos anexos en el original es hoy

Beuchot[866], es necesaria la interpretación de los textos; ésta tarea es toda una ciencia de lo sutil que encuentra diversos sentidos y significados. No podemos quedarnos con lo explícito de un texto; pese a que esa tarea es clave y ya se ha realizado poniendo en la mesa nuevas ediciones de obras antiguas ya traducidas y paleografiadas, hemos de penetrar en los significados ocultos y subyacentes tanto del mismo texto como de los escritos originales del autor. El contexto del autor se refleja en el modo como escribió (desde el tipo de letra, imprenta, papel y estructura del trabajo hasta sus prejuicios, ideas y *habitus* subyacentes). Los textos no tienen un solo sentido "pues el sentido auténtico está vinculado a la intención del autor"[867]. Todo texto tiene un significado puente o vehicular que conecta al lector y al autor, y para interpretar se tiene que contextualizar, recontextualizar y descontextualizar. Esta es la única manera para hacer una relectura de nuestros textos fundacionales y conocer qué significado tenía dicho escrito y cuál era realmente la intención del autor. El modo en que hoy podemos evitar caer en planteamientos tradicionales ideológicos es haciendo una revisión razonable de los diversos significados que tenía un término y un párrafo; ésta es una hermenéutica equilibrada. Después, no queda más que reconstruir los argumentos del texto para comprender la filosofía que manifiestan. El peligro de escapar de la tradición en los planteamientos radica en caer en anacronismos pues se lee la obra desde los nuevos tiempos; pero también existe otro peligro constante, el de encerrarse en la tradición queriendo siempre atribuir el mérito a un pasado que se concibe como mejor. La propuesta metódica que he querido exponer aquí consiste en aceptar la tradición seleccionando las fuentes y los problemas de una época pero mirando su novedad desde la evolución de las ideas que exponían. Esto se logra mirando al auditorio al que hablaba el autor en el texto, hurgando en las intenciones del autor al escribir, ponderando las decisiones que tomó al hacerlo, sus

indispensable. En la obra *Triunpho Partenico* (encuadernado con ex libris de Joaquín Icazbalceta) se nota que la oda a Guadalupe es en ocasión de una justa poética. Y en la obra *Parayso Occidental*, un texto que relata la vida de las monjas, se ve por la dedicatoria que el interés de Sigüenza al exagerar las virtudes de las monjas es conseguir dinero para la construcción de un convento.

[866] En ésta última página expongo la propuesta de Mauricio Beuchot en su obra *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México. 1997, Introducción, p. 9–11.

[867] Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 12.

sobreentendidos y opiniones, las lecturas que conformaron su pensamiento. Los contextos mismos en los que ubicamos al autor de una obra ya están hoy prejuiciados pues interpretamos siempre desde unas categorías, una tradición y un esquema conceptual. Volver a las fuentes directas replanteando el texto desde su propia génesis interna es la mejor manera en que uno puede alejarse de los prejuicios que lo circundan. Después de eso, sólo queda la fuerza de una argumentación razonable que dialogue con apertura para construir un saber basado en aproximaciones, matices y enfoques verosímiles.

Bibliografía

Abreu, Ermilo, "Nuevos datos para la bibliografía de sor Juana", en *Contemporáneos*, México, 1929.

Ackrill, J. L, (ed.) *A New Aristotelian Reader.* Princeton University Press, New Jersey, 1987.

Al-Gazali, *Deliverance from Error,* Translated by Richard J. Mc Carthy, Wayne, Boston, 1980.

Anchondo Pavon, Sandra, *La persuasión del bien y la palabra. Retórica y filosofía moral en fray Bernardino de Sahagún,* (OFM). Novohispania, México, 2014.

Arauz Mercado, Diana (coord.), *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes,* UAZ, Zacatecas, 2008

Aravena Zamora, Abel, "Aristotelismo colonial: breves notas sobre su transmisión en el virreinato del Perú de los siglos XVII y XVIII". *Revista Echfrancia,* 1, Playa Ancha University, 1993, pp, 37-52.

Argyropolus, Ioannis Byzantii, *Comentario al libro X de la Ética Nicomaquea de Aristóteles,* impr. Iacobi Fabri, 1535.

Aristóteles, *Analíticos primeros*, Gredos, Madrid, 1988.

— *De rethorica et poetica libris cum Averrois in eosdem paraphrasibus*, Venetiis: apud luntas, 1574.

— Ética a Nicómaco, Introducción de Emilio Lledó Iñigo. Trad. y notas de Julio Pallí Bonet. Gredos, Madrid, 1985.

— *In libros Ethicorvm Aristotelis ad Nicomachvm*. Lvgdvni: Ex Officina Ivntarvm, 1598.

— *Metafísica,* Gredos, Madrid, 1987.

— *Poética,* Gredos, Madrid, 1974.

— *Poética,* UNAM. México, 2000.

— *Política.* Gredos. Madrid, 1988.

— *Retórica.* Gredos, Madrid, 1990.

— *Tópicos*, en *Tratados de lógica*, tomo I, Gredos, Madrid, 1988

— *Tratado del alma.* Gredos. Madrid. 1983.

— *De Meteorologica.* Edición de Jonathan Barnes. Princeton University press. 1985.

— *De Mineralibus.* Edición de Jonathan Barnes. Princeton University press. 1985.

— *De Partibus Animalium.* Gredos. Madrid. 1982.

— *Metafísica,* trilingüe, García Yebra, Valentín trad. y notas, ed. Gredos, 1988.

Arnaldez, Roger, "Pensée et langage dans la philosophie d' Alfarabi", *Al Farabi´s books of letters,* Beirut, ed. Mushin, Mahdi, 1969.

— *La guerre sante Selon Ibn Hazm de Cordove,* París, GP Maissoneuve et Lerose, 1962,

— "Pensée et langage dans la philosophie de Fārābī [à propos du Kitāb al-Ḥurūf]," in *Studia Islamica* 45, 1977.

— *Aspects de la pensé musulmane.* Vrin, París, 1987,

Aspe Armella, Virginia (comp.) *México: entre el discurso público y el ámbito privado*, Porrúa, México, 2011.

— *Familia: una jornada por su naturaleza, derechos y responsabilidades.* Porrúa. México, D.F. 2006.

— "El aristotelismo de la primera etapa de la Universidad de Salamanca", pp.47-70, en: Aspe Armella, Virginia; Zorroza, Idoya (editoras) *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España.*

— "Del viejo al nuevo mundo: el tránsito de la noción de dominio y derecho natural de Francisco de Vitoria a Alonso de la Veracruz", *Revista Española de Filosofía Medieval,* 17, 2010.

— "El aristotelismo del poema *Primero sueño* de sor Juana Inés de la Cruz y la recuperación jesuita conimbricense" en *Aristóteles y aristotélicos*, Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz O., S. A. México, 2002.

— "El aristotelismo lascasiano de *la Apologética historia sumaria* y sus consecuencias hermenéuticas". *Pensamiento Novohispano*. No. 7. Universidad Autónoma de Toluca.

— "Ensayo sobre algunos valores aristotélicos explícitamente diversos de los cristianos." En *Valores para la sociedad contemporánea ¿En qué pueden creer los que no creen?* (Vasconcelos, Héctor, comp.), UNAM, México, 2011.

— "El concepto alonsino de alma en la antropología filosófica de Alonso de la Veracruz", *Pensamiento novohispano*, 9, 2008

— "Mito, símbolo y metáfora en la disertación VI de la *Historia antigua de México* de Francisco Javier Clavijero", en *Hermenéutica analógica: la analogía en la antropología y la historia*, UNAM, México, 2009.

— "La idea de abstracción metafísica de los indios en Clavigero y la antropología Alegrina como sustento", *Coloquio-Homenaje Francisco Xavier Clavijero en la memoria mexicana.* UNAM-IIH. Septiembre 2012.

— "La influencia de Jean Charlier Gerson y de Francisco Suarez en el discurso preindependentista. Una lectura desde la teología política". *Revista Pensamiento Novohispano*, UAEM vol. 12, 2012.

— "Las distintas vías aristotélicas de la tradición medieval" en: *El saber filosófico antiguo y moderno*, coordinadores Jorge Martínez Contreras. Aura Ponce de León. Siglo XXI editores, México, 2007.

— "Sobre Isidoro de Sevilla y su influencia en Novohispanía", Ángel Luis González / Mª Idoya Zorroza (eds.), *In umbra intelligentiae*. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz, EUNSA, Colección de Pensamiento medieval y renacentista, Pamplona, 2011,

— *Jean Charlier Gerson y su influencia en la Nueva España. Tratados 'De Potestate Ecclesiae' y 'De Mystica'*. Análisis filosófico de Aspe Armella, Virginia. Trad. coordinada por García Pelaez, Sara. Novohispania-Universidad Panamericana, México, 2012.

— *Las aporías fundamentales del periodo novohispano*, CONACULTA, México, 2002.

— *Virtudes políticas del siglo de oro*, Eunsa, 2013.

— "La influencia de Aristóteles en la filosofía Novohispana". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía.* Vol. 27, 2011, pp. 153-164.

— "Las distintas vías aristotélicas de la tradición medieval", en *El saber filosófico,* vol. I: *Antiguo y moderno,* J. Martínez y A. Ponce de León (coords.), Siglo XXI Editores, México, 2007, pp. 221-237.

— *Approaches to the Theory of Freedom in sor Juana Inés de la Cruz.* Ed. Aliosvientos-COLMICH-UP, Querétaro, 2018.

— El *concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*. FCE. México, 1994.

ASPE ARMELLA, Virginia; ANCHONDO, Sandra, "La influencia medieval de un clásico novohispano: el *Códice Florentino* de Bernardino de Sahagún". *ETIAM, Revista Agustiniana de Pensamiento,* vol. VI, n. 6, Buenos Aires, 2009.

ASPE ARMELLA, Virginia; ZORROZA, Idoya (eds.) *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España*. EUNSA, Pamplona, 2014

AUBREY, F. G. B. *Luis de León, Un estudio del renacimiento español*; Araluce, Barcelona 1923.

AVEMPACE, *Comentarios a la Física aristotélica*, Trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta Madrid, 2007.

— *El régimen del solitario.* Trad. Joaquín Lomba Fuentes, Clásicos de la Cultura: Islam/Al Ándalus. Trotta, 1997.

AVERROES, *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory,* (trad. Butterworth, E., Birgham Young University Press, Utah, 2001.

— *Philosophie und theologie,* trad. Müller, M. J., Münich, 1875.

— *Tratado sobre el acuerdo.* Vera Yamuni Tabuch (trad.) UNAM, México, 1996.

— *El libro del tratado decisivo determinando la relación entre La ley y la sabiduría.* Ed. Completa en inglés y árabe de Brigham Young University Press. Library of congress, 1997.

— *Sobre filosofía y religión.* (trad. Ramón Guerrero) EUNSA, Pamplona, 1998.

BARNES, Jonathan. *Aristotle. A Cambridge Companion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

BARP Fontana, Luciano, *Espejo de cónyuges*, Ed. La Salle/ UNAM, México. 2009.

— *Fray Alonso de la Vera Cruz. Speculum Coniugiorum. Espejo de Matrimonios.* (3 vols.) ed, La Salle-UNAM, México, 2009-2013.

BARTHOLOMAEUS ANGLICUS, *De proprietatibus rerum* (en castellano), fray Vicente de Burgos (trad.), Enrique Mayer, Tolosa, 1494.

BASALENQUE, fray Diego, *Historia de la provincia de Sán Nicolás Tolentino de Michoacán de la Orden de nuestro padre san Agustín,* Ed. Jus, México, 1963.

BATALLON, Marcel, *Erasmo y España,* FCE. México, 1956.

BAUDOT, George. "Estudio introductorio al *Tratado de hechicerías y sortilegios,"* en DE OLMOS, fray Andrés. *Tratado de hechicerías y sortilegios.* UNAM. México, D.F. 1990.

BELDA PLANS, Juan, La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI, BAC, Madrid, 2000.

BENÍTEZ, Laura, *La filosofía moderna en la obra de Laura Benítez,* coordinado por José de Lira Bautista, UNAM, 2012.

BEUCHOT, Mauricio, "Análisis semiótico de la metáfora". *Acta Poética*, n. 2. 1-2, 1980.

— *"La filosofía en México*, siglo XVII", *Revista de Hispanismo Filosófico.* Vol. 1. n. 1, México, 1996, pp. 11-23,

— *Ensayos de Escolástica Novohispana, Cuadernos de Pensamiento Español*, n. 49, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2013,

— *Estudios de historia y de filosofía en el México Colonial*, UNAM, México, 1993

— *Filosofía y sociedad en la Nueva España,* Cuadernos del Seminario de Cultura Mexicana, Ciudad de México, 2016,

— *Hermenéutica, analogía y significado*, Ed, Surge, México, 1999.

— *Historia de la filosofía en el México Colonial.* Herder, Barcelona, 1996,

— *Tópicos de filosofía y lenguaje*, UNAM, México, 1991

— *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México. 1997,

— *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil.* UNAM, México, 2006.

— *Hermenéutica, analogía y símbolo.* Herder, Madrid, 2004;

— *Historia de la filosofía medieval.* FCE, México, 2013.

— *La fundamentación de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas.* Ed. Anthropos, Barcelona, 1994.

— *La Hermenéutica analógica en la historia.* UNSTA, Tucumán Argentina, 2010.

BEYER, Hermann, Das aztekische Götterbild Alexander Von Humboldt's. Müller Hnos., México, 1910.

BLUMENTHAL, H.J, "Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity", *Interpretations of De Anima,* Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1996.

BODEUS, Richard, *The Political Dimensions of Aristotle´s Ethics*. Trad Garret J. E. Albany 1993.

BOSQUE LASTRA, Margarita (ed.) *Tesoros bibliográficos mexicanos*, UNAM, México, 1995.

Bou Akl, Ziad, (ed.) *Averroes: le philosophe et la loi* (Trad. et Comment de 'L´Abregé du Mustaşfá') De Gruyter, Boston/Berlin/Munich, 2015.

Brading, David, *Orbe indiano. De la Monarquía católica a la República criolla* (1492-1867). FCE, México, 1993.

— *Mito y profecía en la historia antigua de México.* Ed. ERA. México. 1982.

Breen, Quirinus, *Humanism and Christianity,* Ed. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1968.

Bréhier, Émile, *Philosphie du Moyen Age,* París, Albin Michel, 1937.

Burgess, John y Rosem, Gideon. *A Subject with no Object.* Princeton University Press, 1977.

Bustamante, Jesús "Retórica, traducción y responsabilidad histórica: claves humanísticas en la obra de Bernardino de Sahagún", *Humanismo y visión del otro en la España moderna*, CSIC, Madrid, 1992.

Carreño, Alberto. *Real y Pontificia Universidad de México.* 1536-1865. UNAM. 1961.

Caso, Alfonso. *El pueblo del sol*, FCE, México, 1994.

Castillo Vegas, José Luis, "El aristotelismo político en la universidad de Salamanca del siglo XV: Alfonso de Madrigal y Fernando Roa." *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures and Cultures*, v. 33, n. 1, 2004.

Castro Sarai y Garza Ana María, *Matrimonio y Poligamia en el* Speculum Coniugiorum *de Fray Alonso de la Vera Cruz*, Letras Clásicas, UNAM, México, 1983.

Cerezo de Diego, Prometeo, "Alonso de la Veracruz y su maestro Vitoria" en *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*. Coordinador, Ambrosio Velasco. UNAM. México. 2009.

— *Alonso de la Veracruz y el derecho de gentes*. Porrúa, México. 1985.

Cicerón, *Acerca del Orador*. Versión de Amparo Gaos Schmidt, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 1995.

— *De oratore,* Harvard University Press, 1967.

— *Las partes de la oratoria* y *Cuestiones académicas, Ed.* Bilingüe. Traducción de latín por Agustín Millares Carlo, Madrid, 1919,

Clavijero, Francisco Javier, *Disertaciones*, Ed. Facsimilar Ackermann, Ed. Veracruzana, México, 1826.

— *Historia antigua de México,* Porrúa, México, 2009.

— *Historia antigua de México,* Ed. Veracruzana, edición facsimilar Akhermann, México, 1987.

Coll, Josep Ma., "Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV, en *Analecta Sacra Tarraconensia*, n. XVIII, 1944.

Conde Gaxiola, Napoleón, *Trayectoria intelectual de Mauricio Beuchot*, ed. Torres, 2016

Coroleu, Alejandro, "The Fortuna of Juan Ginés de Sepúlveda´s Translations of Aristotle and Alexander of Aphrodisias". *Journal of the Warburg and Courtlaud Institutes,* v. 59, London 1996.

Cranz Edward, "A Bibliography of Aristotle Editions 1500-1600" *Bibliographica Aureliana* 38, Baden-Baden 1971

Cruz Hernández, Miguel, en Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana, Madrid, 1957

Chávez, A. Ezequiel, *Sor Juana Inés de la Cruz*, Porrúa, México, 2001.

Chico de Borja, Ma. Elena. *La mujer en el mundo medieval.* Porrúa, 2006, México,

Chittic William C. *The Heart of Islamic Philosophy,* Oxford Univerity Press, 2007

De Aquino, Tomás, *Comentario al "Libro del Alma" de Aristóteles.* Fundación Arché, Trad. y notas de María C. Donadío Maggi de Gandolfi . Buenos Aires. 1979.

— *Comentarios a la Ética nicomaquea de Aristóteles.* Traducción de Ana Mallea, EUNSA, Pamplona, 2000.

— *Cuestiones disputadas del alma.* Traducción y notas de Ezequiel Tellez, Estudio preliminar y revisión de Juan Cruz Cruz, EUNSA, Pamplona, 2001;

— *El ente y la esencia,* Trad. estudio y notas de Forment, Edualdo, EUNSA, Pamplona, 2011.

— *Suma Teológica*, Madrid, B.A.C., *Obras Completas*, 1989.

De Aquino, Tomás, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*. De Bravante, Siger, *Tratado acerca del alma intelectiva*. EUNSA, Pamplona, 2005.

De Castorena, Juan Ignacio, *Fama y obras póstumas del Fénix de México*, Madrid, 1700,

De Grijalva, fray Juan, Crónica de nuestro padre san Agustín en las provincias de la Nueva España, Victoria, México, 1924.

De Hipona, Agustín, *Civitate Dei*, Madrid, B.A.C, Obras completas de san Agustín, 1965, XIX.

De la Cruz, Juana Inés, *Florilegio. Sor Juana Inés de la Cruz*, Promexa Editores, México, 1979.

De la Torre Rangel, Jesús Antonio. "La Filosofía del derecho en Alonso de la Veracruz", en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz.* Compiladora Carolina Ponce, UNAM, 2007.

— "La filosofía del derecho en Alonso de la Veracruz". En *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, Coordinador, Ambrosio Velasco. UNAM. México. 2009.

— "Razón y causa de ley. Criterios filosófico-jurídicos para administrar la justicia en Alonso de la Veracruz". *Pensamiento Novohispano.* Universidad Autónoma de Zacatecas. UAEM. México, 2007.

De la Torre Villar, Ernesto, *Impresos mexicanos del siglo XVI (Los Incunables)* Centro de Estudios de Historia de México. condumex. México, 1995.

De La Torre y Del Cerro, A; Alcina, E. (viuda de la Torre.) *Testamento de Isabel la Católica,* Barcelona, 1974.

De la Veracruz, Alonso, *De dominio infidelium et iusto bello,* México, UNAM, 2005.

— *El espejo de los cónyuges. Antología.* Traducción de Carolina Ponce, comentarios y notas de Yail Medina. Ed. Los libros de Homero, México, 2007

— *Espejo de cónyuges de Fray Alonso de la Vera Cruz. Antología. La problemática del matrimonio y la ley natural en la formación de la nación mexicana.* Traducción de Carolina Ponce Hernández. Investigación, captura en español, información de autores y citas de Yail Esther Medina Campos. Captura en latín y paleografía de Leslie Martínez González. Ed. Los libros de Homero. Novohispania. México. 2007.

— *Espejo de Conyuges. Ley natural y variabilidad cultural en el Speculum Coniugiorum. Antologia.* Novohispania, Porrúa Print, México, 2007,

— *Investigación filosófico-natural. Los Libros del alma.* Libros I y II, introducción, versión y notas de Oswaldo Robles, México, Imprenta Universitaria, 1942.

— *Investigaciones acerca del alma,* Oswaldo Robles, ed. UNAM. México, 1976.

— *Relectio de Decimis,* Pérez Azuela, Rubén, Trad., Orden de los agustinos de Latinoamérica. 1994.

— *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*. Ed. crítica, traducción y notas de Roberto Heredia Correa, UNAM, México, 2007.

— *Dialéctica Resolutio LI, Los predicables*. Traducción, introducción, transcripción y notas de Miguel Ángel Romero Cora. Tesis de licenciatura, Colegio de letras clásicas. UNAM, 2009.

— *Physica Speculatio*, ed. facsimilar, fondo reservado UNAM, 2012.

De las Casas, Bartolomé, *Apologética historia sumaria.* Prólogo e Introducción de Edmundo O´Gorman, UNAM, 1974.

— *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. FCE, México, 1998.

— *De unico vocationis modo, o, Sobre el único modo de llevar a los indios a la verdadera religión, Obras Completas,* Alianza, 2007.

— *Sobre el único modo de llevar a los indios a la verdadera religión.* FCE. México, 1975.

De Lira Bautista, José, La filosofía moderna en la obra de Laura Benítez, UNAM, 2012.

De Olmos, fray Andrés. *Tratado de hechicerías y sortilegios.* Edición de George Baudot. UNAM. México, D.F. 1990.

De Sahagún, Bernardino, *Códice florentino. Manuscrito 218-20 de la colección palatina de la biblioteca medicea Laurenziana,* 3 v, México. Secretaría de Gobernación. Archivo general de la nación. 1979.

— *Florentin Codex*, *History of the things of New Spain.* Published by the School of American Research and the University of Utah. 1950 Book 1, 1951 Book 2, 1952 Book 3, 1953 Book 7. 1954 Book 8, 1955 Book 12.

— *Historia general de las cosas de la Nueva España.* Edición y notas, Ángel María Garibay, 4 tomos. Porrúa, 1956.

— *Historia general de las cosas de Nueva España.* Porrúa, México, 1999.

— *Historia general de las cosas de Nueva España.* López Austin, Alfredo, García Quintana, Josefina (eds.) conaculta. México, 2000.

De Sevilla, Isidoro. *Etimologías.* Introducción General, Manuel Díaz y Díaz. BAC, ed. bilingüe. Madrid, 2004.

De Toledo, Francisco, *Introductio in Dialecticam Aristotelis,* Roma, 1561.

De Vio Cayetano, Tomás, *Aristoteles De Anima.* Desclée de Brouwier. París. 1965.

— *Comentaria in libros Aristotelis. De Anima*. Ed. Descleé de Brouwer. Bruges. París. 1965.

— *Scripta Philosophica. De nominum analogía. De conceptu entis. Opusculum* a P.N. Zammit, O.P. prius editum, et iterum recognovit P.H. Hering, O.P., Roma, apud Institutum Angelicum, 1952.

De Viseo, Juan Bautista, *Advertencias para los confesores de los naturales,* traducción, comentarios y notas de Verónica Murillo Gallegos. Novohispania, México, 2010.

De Vitoria, Francisco. *Relecciones. De matrimonio (1531).* BAC. Madrid, 1960.

Díaz Plaja, Fernando. *La vida cotidiana de la España musulmana.* edaf, Madrid, 1993.

Domínguez García, A, y García Ballester, (ed. y trad), *Aegidius Zamorensis, Johannis Historia Naturalis*. Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, Valladolid, 1994.

Duns Scotus, Johannes, *Capitalia opera beati Joannis Duns Scoti,* Le Havre, La Bonne Paroles, 1908.

Düring, Ingemar. *Aristóteles*, UNAM, México, 1990.

Echeverría, Bernardo, *El problema del alma humana en la Edad Media*, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, 1941.

Escoto, *Questiones Quodlibetales*, Madrid, BAC, 1968.

Estatutos de la Real y Pontificia Universidad de México en 1668. UNAM. IIE. Imprenta Universitaria. México. MCMXL 1940.

Flodr, M., *Incunabula Classicorum*, Amsterdam, 1973.

Flores Miguel, Cirilo, (coord.) *La primera escuela de Salamanca, 1406-1516,* Ed. Universidad de Salamanca Aquilafuente, n. 183, Salamanca, 2012.

Fontaine, Jacques, *Isidoro de Sevilla: génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos visigodos,* Ed. Encuentro, Madrid, 2002.

Gadamer, Hans George. *Verdad y método*. Ed. Sígueme. Salamanca.

Gallego, Pedro, *Summa Astronomica,* MS.8919 de Manuel de Castro OFM. Biblioteca Nacional de España.

Gallegos Rocafull, José María, *El pensamiento filosófico mexicano siglos XVI y XVII,* Centros de Estudios Filosóficos, UNAM, México 1951.

Gaos, José, "El sueño de un sueño", en *Historia mexicana*, UNAM, México, 1960.

— *Obras Completas.* Tomo VIII, UNAM, México, 1996.

García Ballester Luis, "A marginal learned medical world. Jewish, muslims, and christians medical practitioners and the use or arabic medical sources in the late medieval Spain", en *Practical Medicine from Salerno to the Black Death,* Cambridge, 1994.

— "Gil Zamora y su *Historia naturalis.* Algunos aspectos del enciclopedismo en el siglo XIII". En *Estudios humanísticos*. Filología, n. 16, Universidad de León, 1994.

García Cárcel, Ricardo (Coord.) *Historia de España. Siglos XVI y XVII.* Cátedra, Madrid, 2003.

García Icazbalceta, Joaquín, *Nueva colección de documentos para la Historia de México. Códice Franciscano.* Siglo XVI, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941.

— *Bibliografía mexicana del siglo XVI.* UNAM. México. 1954.

García Martín, Javier. "El modelo universitario de Bolonia en Salamanca. Una construcción doctrinal", en Pena González, Miguel Anxo y Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis E. (Coords.), *La Universidad Pontificia de Salamanca del siglo XV*. Salamanca, 2014.

Garibay, Ángel María, *Cantares mexicanos,* ed. facsimilar de A. Peñafiel, UNAM, México, 1904.

Gerson, Jean Charlier, *De potestate eclesiastica*, Paris, Ed. Glorieux, *Ouvres completes*, 1973.

— *Tratados. De Potestate Ecclesiae. De Mystica.* Novohispania, México, 2012.

Gilson, Etienne, *La filosofía en la edad media.* Gredos, Madrid, 1972.

Ginés de Sepúlveda, Juan. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. FCE. México, 1996.

Gómez de Alonso, Paula, "Ensayo sobre la filosofía en sor Juana Inés de la Cruz", *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras,* UNAM, 1956.

Gómez Lobo, Alfonso, "The ergon inference", *Phronesis*, 34, 1989.

— "La fundamentación de la ética aristotélica", *Dianoia*, México, 1991.

Gómez Robledo, Antonio. *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz.* Porrúa. México. 1984.

González Boixó, Carlos, *Introducción a Juana Inés de la Cruz*, REI, México, 1993.

González, Ana Marta. *Claves de ley natural.* rialp, Madrid, 2006.

Grant, Edward, "Ways to Interpret the Terms «Aristotelian and Aristotelianism»" in *Medieval Renaissance, National Philosophy en History of Science*, 25, 1986.

Green, O.H, "A Note on Spanish Humanism: Sepulveda and his Translation of Aristotle Politics". *Hispanic Review VII,* 1940.

Guerra López, Rodrigo, "La filosofía cristiana en la segunda navegación", *Intersticios,* México, Universidad Iberoamericana, 1995.

Hanke, Lewis, *Aristotle and the American Indians: A Study in Race Prejudice in the Modern World*, Indiana University Press, 1970.

— *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America.* Southern Methodist University Press, 2002 (University of Pennsilvania Press, Philadelphia, 1949).

Haskins, C. H., *Studies in the History of Medieval Science*. Harvard University Press, 1934.

— *The Renaissance of the Twelve Century.* Oxford University Press, England, 1992.

Heredia Correa, Roberto, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa,* UNAM, México. 2009.

— "Coacción para la fe: Una aproximación para el *Tratado De dominio infidelium et iusto bello* de fray Alonso de la Veracruz." *Tópicos*, v. 34, Universidad Panamericana, México, 2008

— *Fray Alonso de la Veracruz. De Dominio infidelium et iusto bello.* UNAM. México. 2007.

Hernández de León Portilla, Ascensión "Analogía y antropología en la obra de Sahagún: la arquitectura de la historia general de las cosas de Nueva España". *El Universo de Sahagún.* UNAM, México, 2007.

Herrero Prado, José Luis "Pero Díaz de Toledo, Señor de Olmedilla" en *Revista de literatura medieval*, X, 1998, pp. 101-115.

— *Pero Díaz de Toledo: A Study of a 15th century converso translator and his backround.* Oxford, 1966,

Hipona, Agustín., *Civitate Dei,* Obras completas de San Agustín,B.A.C, Madrid, 1965

Hurtado, Guillermo, *México sin sentido*, Siglo XXI Editores, México. 2011.

Ibargüengoitia, Antonio, *Suma filosófica mexicana*, Porrúa, México, 1955.

— *Filosofía mexicana en sus hombres y en sus textos.* Porrúa. México. 1996.

Iglesias Zoido, Juan Carlos, "El Tucídides de Juan Fernández de Heredia, siglo XIV: problemas planteados por la selección de los discursos", *Anuario de estudios filológicos,* XXVIII, 2005, pp. 131-147

Igual Luis, Vicente*, La Analogía* (Estudio preliminar, traducción y notas) a De nominum analogía de Tomás de Vio, Cayetano, PPU, Barcelona, 1989.

Irnerius, *Obras Completas,* ed. Besta's E. 2 vols., Turín, 1896.

Irving, Leonard. *Baroque Times in Old Mexico: Seventeenth-Century Persons, Places, and Practices.* Michigan University Press, Ann Arbour, 1959;

Jaëger, Werner. *Aristóteles.* FCE, México, (1 ed. 1923) 2000,

Jiménez, Pavel (trad.) *Libro III de las* Investigaciones del Alma *de Alonso de la Veracruz.* Letras Clásicas, unam. 2012.

Jourdain, Amable, Recherches critiques sur l´age et l´origine des traductions latines d´Aristote. Ed. Joubert, París, 1843

Jourdain, Charles, *L´ influence Aristote* et *de* ses *interprètes sur la découverte du noveau munde*, París 1861.

Kantorowitcz. H. U. "Plato in the Middle Ages." *The Philosophical Review*, vol.51 (31), 1942.

Kristeller, Paul, *The Classical and Renaissance Thought,* Harvard University Press, Cambridge, 1955.

— *El pensamiento renacentista y sus fuentes.* FCE, México, 1982.

Labajos Alonso, José. "Pedro de Osma y Fernando de Roa: significación histórica", en Flores Miguel, Cirilo, (coord.) *La primera escuela de Salamanca, 1406-1516,* Ed. Universidad de Salamanca Aquilafuente, n. 183, Salamanca, 2012.

— *Pedro de Osma y su comentario a la Metafísica de Aristóteles.* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1992.

— *Pedro de Osma: comentario a la Ética de Aristóteles.* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1996.

Larroyo, Francisco, "Sor Juana Inés de La Cruz o la defensa de la educación femenina superior", *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, México, 1954,

Larroyo, Francisco, *La filosofía iberoamericana,* Porrúa, México, 1989.

Lear, Jonathan, *Aristotle: the desire to understand.* Cambridge University press. 1988.

León Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl en sus textos y en sus fuentes,* 2ª ed. UNAM, México, 2000

— *La visión de los vencidos*, UNAM, México, 1992.

— "La familia náhuatl prehispánica", en: *Familia, naturaleza, derechos y responsabilidades.* Virginia Aspe Armella comp., Porrúa-Universidad Panamericana, México, 2006,

— *Introducción a la historia antigua de México*. Ed. Facsimilar Ackermann, 1826.

— *La filosofía náhuatl.* UNAM. México, 2001

Leonard, Irving, *Barroque times in old Mexico,* University of Michigan Press, 1959.

— *Don Carlos de Sigüenza y Góngora, a mexican savant of the seventeenth century.* Berkeley. 1929.

Lohr, Charles H., *Commentateurs d´Aristote au moyen-age latin*, Vestigia, París, 1994.

— "Medieval Latin Aristotle Commentaries". *Traditio* 23, 1967,

López Austin, Alfredo "The Research Method of fray Bernardino de Sahagún. The Questionnaires.", en Edmonson (ed.), *Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún,* The School of American Research, New Mexico, 1974, p. 144.

López Cámara, Francisco, "El cartesianismo de Sor Juana y Sigüenza", *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, México, 1950

López De Llergo, Ana Teresa. *Introducción:* "Método transversal: una delimitación conceptual". En *Familia: Una Jornada sobre su naturaleza, derechos y responsabilidades.* Porrúa, 2006.

López Farjeat, Luis Xavier, "Avempace en el *De Anima* de Alberto Magno. Algunas consideraciones sobre el intelecto agente y las formas separadas", *Tópicos*, Facultad de Filosofía, Universidad Panamericana, México, 2005;

— "La inmortalidad del alma en la *Theologia* del pseudo-Aristóteles y su papel en la filosofía de al-Farabi", *Revista de estudios de Asia y África,* COLMEX, México, 2005.

— *La filosofía árabe islámica,* Colección ¿Qué sé?, Publicaciones Cruz. México, 2007.

— *Teorías aristotélicas del discurso*, EUNSA, Pamplona, 2002.

— "Las relaciones entre gramática y lógica en el pensamiento árabe durante el siglo X", *Methexis XVIII,* 2005,

LÓPEZ LOMELÍ, Claudia. "La polémica de la justicia en el tratado *De Dominio* de Alonso de la Veracruz". En *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*. Coordinador, Ambrosio Velasco. UNAM. México. 2009.

LÓPEZ RUEDA, José, "Helenistas españoles del s XVI", *Hispanic Review*. Madrid, 1973, pp. 372-374.

MAIMÓNIDES. *Guía de los perplejos.* (3 tomos) CONACULTA, México, 2001.

— *La guía de los perplejos,* Ed. Facsimilar, World Digital Library.

MANEIRO, Juan Luis, *Biografía de Francisco Javier Clavijero*. Apéndice. "Documentos para la monografía del historiador Clavijero", UNAM, México, 1988.

MARCELINO CUESTA, Alonso, "Polémicas entre la nacionalidad mexicana: Eguiara y Eguren y Manuel Martí" en *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes,* Arauz Mercado, Diana (coord.), UAZ, Zacatecas, 2008

MARTÍN DE LA HOZ, José Carlos. *El Islam y España.* Ed. Rialp. Madrid, 2010.

MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J, "Traducciones árabo-latinas en Murcia", *Filología mediolatina. Revista de la Fondazione Enzo Franceschini,* II, 1995.

MÁYNEZ, Pilar "La fauna mexica en la obra de fray Bernardino de Sahagún". *Estudios de cultura náhuatl,* n. 21, 1991

Medina Campos, Yail Esther, *La ley natural y el matrimonio en el Espejo de los cónyuges de Alonso de la Vera Cruz: la problemática sobre la ley natural y la diversidad cultural en los albores de la nación mexicana.* Tesis doctoral. Universidad Panamericana, 2010, México.

— *Ley natural y variabilidad cultural en el* Espejo de Cónyuges *de fray Alonso de la Veracruz.* Universidad Panamericana-conacyt, México, 2012.

Méndez Arceo, Sergio La Real y Pontificia Universidad de México, unam, México, 1990.

Méndez Plancarte, Alfonso, *Obras completas de sor Juana Inés de la Cruz,* tomo I, FCE, México, 1995.

Mendiola Mejía, Alfonso. *Bernal Díaz del Castillo: Verdad romanesca, verdad historiográfica.* Ed. Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, México, 1995

Montagnes B., *La doctrine de l´analogie de l´etre d´apres Thomas d´Aquin.* Lovaina, Publ. Universitaires, 1963.

Morán, Jorge. *Tomás de Aquino. Los proemios, Aristóteles* (III), Revista *Tópicos,* vol. II, n. 3, Universidad Panamericana, 1992.

Murillo Gallegos, Verónica, "Fórmulas nahuas que sustituyeron el concepto de Dios en los discursos franciscanos de evangelización", en *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes,* Arauz Mercado, Diana (coord.), UAZ, Zacatecas, 2008

— *Fray Juan Bautista de Viseo y sus Advertencias para los confesores de los naturales.* Novohispania. México, 2014.

— *Cultura, lenguaje y evangelización. Nueva España, siglo XVI.* Prólogo de Virginia Aspe Armella, Editorial Porrúa, México 2012.

Navarro, Bernabé, *La Introducción a la filosofía moderna en México.* colmex, México, 1948.

Nederman Cary J. "The meaning of «Aristotelianism» in Medieval Moral and Political Thought" *The Journal of History of Ideas,* n. 57, 1996. University of Pensilvania Press

— "The Puzzle of the Political Animal: Nature and Artifice in Aristotle´s Political Theory", *Review of Politics,* 56, 1994,

— "Nature, Ethics and the Doctrine of the Habitus: Aristotelian Moral Psychology in the Twelfth Century". *Traditio*, 45

Neville-Figgis, J., *History of Medieval Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1967.

— *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius. 1414-1625*, Cambridge, Cambridge University Press, 1931.

Nussbaum, Martha C., Oksenberg Rorty, Amélie (eds.) *Essays on Aristotle´s De Anima*. Oxford University Press, Oxford, 1999.

O'Neill J. Charles, "Aristotele´s Natural Slave Reexamined" *New Escolasticism* XXVII, 1953, pp. 247-279.

Oberman, A. Heiko, *Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism.* Harvard University Press, 1963

Ohanna, Natalio, "Ambivalencias en los discursos de apropiación del otro. Sobre la mansedumbre en el Diario de Colón y en la Brevísima de las Casas", Vol 1. No.1, *LL Journal,* Mc Gill University, 2006.

Olivier, Guilhem "¿modelos europeos o concepciones indígenas? El ejemplo de los animales en el libro XI del códice florentino de Fray Bernardino de Sahagún" en *El universo de Sahagún,* UNAM, México, 2007.

Pagden, Anthony "The difussion on Aristotle´s Moral Philosophy in Spain, ca. 1400-1600", *Traditio,* 1975 (31), pp. 287-312.

— *La caída del hombre natural.* Alianza, Madrid, 1988.

— *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa,* Alianza, Madrid, 1997.

Paleografía de la cédula real sobre la fundación de la Universidad. Cédula Real sobre la fundación del estudio. Septiembre. 1551. Edición facsimilar del Instituto de Investigaciones Estéticas. UNAM.

Palmeri, Ilaria "La fauna del libro XI del códice florentino de fray Bernardino de Sahagún: dos sistemas taxonómicos frente a frente". *Estudios de cultura náhuatl*, n. 32, 2001

Parain, Brice, (comp.) *Historia de la Filosofía en España.* vol. 3, Siglo XXI editores, México, 1972

Payne, Stanley G, *Spanish Catholicism. An Historical Overview.* The University Wisconsin Press. Wisconsin, 1984, pp. 149-192.

Paz, Octavio, *Las peras del olmo,* UNAM, México, 1957

— *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe,* FCE, México, 1982.

Pelican, Yaroslav J. *Proceedings of the American Philosophical Society,* vol. 147, no. 3, sept 2003.

Pelzer Belga, Augusto. "Un traducteur inconnu: Pierre Gallego, franciscain et premiere évêque de Carthagena 1250-1267" *Miscellanea Francesco Ehrle, I* Biblioteca Apostólica Vaticana, Studi e testi, n. 37, Roma, Tipografía del Senato, 1924

Pena Búa, Pilar "La Escuela moderna en la Salamanca del siglo XV", en: Pena González, Miguel Anxo y Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique (Coords.) *La Universidad Pontificia de Salamanca del siglo XV*. Salamanca, 2014.

Pereda, Carlos, *Razón e incertidumbre*, Siglo XXI editores, México, 1994

Pérez Collados, José María, *Los discursos políticos del México originario.* UNAM, México, 1998.

Pérez, Joseph, *Los judíos en España.* ed. Marcial Pons, Madrid, 2005.

Pieper, Josef. *Introducción a Tomás de Aquino. (Doce Lecciones),* Rialp, Madrid, 2005

Plaza y Jaén, Cristóbal Bernardo. *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México escrita en el siglo XVII.* Unam, INAH, México, 1931.

Pliego, Catalina, *La formulación de los derechos de todo hombre en Francisco de Vitoria,* Universidad Panamericana, 2018.

Plinio el Viejo, *Historia natural I y II,* Serbat, Guy (estudio introductorio), Gredos, Madrid, 1995.

Pocock, J. G. A., "The History of Political Thought. Methodological Enquiry" en Peter Laslett and Runciman eds., *Philosophy, Politics and Society,* second series. Oxford, 1972.

— *The Ancient Constitution and the Feudal Law.* Cambridge University Press, 1957.

Ponce Guadián, Arturo, "La transmisión de la filosofía greco-helénica en el islam y la difusión e influencia del pensamiento de Averroes en la Europa medieval." En Aspe Armella, Virginia; Zorroza, Idoya (editoras) *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España.* eunsa, Pamplona, 2014

— *Ibn Jaldún: la tradición aristotélica de la "Ciencia nueva",* El Colegio de México, 2011.

— "La transmisión de la filosofía greco-helénica en el islam y la difusión e influencia del pensamiento de Averroes (Ibn Rusd) en la Europa medieval", en *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España.* Aspe Armella, Virginia. Zorroza, Ma. Idoya. (editoras) eunsa, Pamplona, 2014

Ponce, Carolina, "Las ideas republicanas para una nación multicultural" en *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, Coordinadora, UNAM, 2007.

— *Espejo de cónyuges*, Novohispanía, México, 2007

— *Innovación y tradición en Alonso de la Veracruz,* ffyl/ unam, México, 2007.

Porfirio, *Isagoge.* Anthropos, Barcelona, 2003.

Price, Joshua, "Luther´s doctrine of imputation: Nominalism vs Aristotelian Realism", *Broaden Journal of Undergraduate Reseach*, Arkansas, 2011.

Puech Aimé, *Histoire de la litterature grecque-crétienne depuis les origins jusq´a la fin du IVeme siecle.* eds, Les Belles-lettres, París, 1928.

Ramírez, Clara Inés. "Alonso en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Silíceo" en *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano.* Coordinador, Ambrosio Velasco. UNAM. México, 2009

Ramón Guerrero, Rafael. "El pensamiento árabe oriental en la Edad Media", en: Cruz Hernández, Miguel (editor) *Filosofías no occidentales,* Trotta, Madrid, 1999.

— *Filosofías árabe y judía.* Ed. Síntesis. Madrid, 1999.

— *La recepción árabe del* De Anima *de Aristóteles: Al Kindi y Al Farabi.* csic, Madrid, 1992.

Reale Giovani, Antiseri, Dario. *Historia de la filosofía patrística y escolástica,* Herder, Barcelona, 2010.

Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles.* Herder, Barcelona, 1985

Rech, Bruno, "Bartolome de las Casas und Aristoteles", Jahrrbuch für Geschichte Lateinamerikas. *Anuario de Historia de America Latina,* n. 22, 1985.

Reyes Coria, Bulmaro, *La partición oratoria de Cicerón.* UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, 1998

Reyes Equiguas, Salvador, "Juego de espejos: concepciones castellanas y nahuas de la naturaleza tras la conquista". *El universo de Sahagún,* UNAM, México, 2007.

Rifkin, Lester H., "Aristotle on Equality" *Journal of the History of Ideas* XIV, 1953.

Robles, Oswaldo, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1959.

Rodríguez Peregrina, E., "El aristotelismo a ultranza de Juan Ginés de Sepúlveda en su *Democrates Primus*", *Actas del IV Simposio "Los humanistas españoles y el humanismo europeo",* Murcia, 1990.

— "Juan Ginés de Sepúlveda y sus traducciones comentadas de los filósofos griegos". *Estudios de filología latina,* IV. 1984, pp. 235-246.

Rovira Gaspar, Ma. del Carmen, *Pensamiento filosófico mexicano. Siglo XIX y primeros años del XX. Antología.* (Compiladora Ma. del Carmen Rovira Gaspar) vols. 1 y 2 UNAM. México, 1998 Y 1999

— *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México*, UNAM, 1997.

— *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre.* Ed. Miguel Ángel Porrúa – Honorable Congreso de la Unión. México, 2009.

Sabat de Rivers, Georgina, *En busca de sor Juana,* UNAM, México, 1998.

Sabido, Cecilia, *El pensamiento ético político de Alfonso de Madrigal,* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2016.

Saladino García, Alberto, "Instrumento: Categoría de comprensión del nuevo mundo." Tópicos, n. 34, 2008.

Sanabria, José Rubén, *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*, Universidad Iberoamericana, México, 1997.

— *Diálogos con Mauricio Beuchot sobre la Analogía.* Universidad Iberoamericana, 1998.

Sánchez Robayna, Andrés, *Para leer "Primero sueño" de sor Juana Inés de la Cruz,* Tierra firme, FCE, 1991.

Saranyana, Josep-Ignasi. *La filosofía medieval.* 2 ed. Revisada y aumentada, Colección de pensamiento medieval y renacentista. eunsa, 2007

Savat de Rivers, Georgina y Trabulse, Elías, *Historia de la ciencia de México,* FCE, México, 2000.

Schmitt Charles B., *A Critical Survey and Bibliography of Studies on Renaissance Aristotelianism*. Padua, 1971.

— *Aristotle and the Renaissance,* Harvard University Press, Cambridge, 1983.

Schultz de Montovani, Frida, *Apasionados del nuevo mundo*, Buenos Aires, 1952.

Sepúlveda, Juan Ginés, *Democrates Alter o Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios,* México, F.C.E, 1996

Serbat, Guy, "Estudio introductorio" en Plinio el Viejo, *Historia natural I y II,* Gredos, Madrid, 1995.

Siebzehner, Batia, "Hacia la homogeneidad entre España y América: la creación de la Universidad de México." En *Revista de Estudios Interdisciplinarios de América latina y el Caribe.* Vol. 2 No. 2. Julio-diciembre 1991.

Sigüenza y Góngora, Carlos. *Libra astronómica y filosófica.* 1era. Edición modernizada. Prólogo de José Gaos. UNAM. 1959.

— *Libra astronómica y filosófica.* Introducción de José Gaos. UNAM. 1984.

Skinner, Quentin, "Meaning and understanding in the history of ideas", *History and Theory*, vol. 8, no. 1, 1968.

— *La Libertad antes del liberalismo.* cide-taurus, México, 1998.

Sörabji, Richard, *The philosophy of the commentators and Neoplatonism in Late Antiquity*, 200-600 a. D., University Press, Cornell, Ithaca, New York, 2005.

Stein, Peter, *Roman Law in European History.* Cambridge University Press. 2002.

Suárez Fernández, Luis. *Historia de España. Edad Media,* Gredos, Madrid, 1978

Taylor, Charles, *Meaning and understanding in the Work of Quentin Skinner and his critics. Five Essays of Quentin Skinner and the answer of his critics.* James Tully, ed. Princeton University Press, 1988.

Thomson, George, *Los primeros filósofos.* UNAM, Plaza y Valdés. 2 ed. 1988.

Thomas de Vio, Cardinalis Cajetani, O.P, *Commentaria in libros Aristotelis. De Anima*, traducción, introducción, notas y comentarios por Guy Picard, S.J. y Gilles Pelland, S.J, París, Desclee de Brower, 1965.

— *Scripta Philosofica. Commentaria In de Anima Aristotelis*. Ed. Curavit P.I. Coquelle. O.P, Vol. 1, Romae, apud. Institutum Angelicum, 1938.

Torres Carabias, Ana María. "Colegios Mayores y Letrados. (1406-1516) La apertura del Colegio de san Bartolomé de Salamanca." En Flores Miguel, Cirilo, (coord.) *La primera escuela de Salamanca, 1406-1516,* Ed. Universidad de Salamanca Aquilafuente, n. 183, Salamanca, 2012.

Torres Fontes, Juan, "Gil Zamora y su *Historia naturalis.* Algunos aspectos del enciclopedismo en el siglo XIII", *Estudios humanísticos. Filología,* 1944 8169, pp. 115-134.

— *Pedro Gallegos Cartagena,* Archivo Iberoamericano, n. XXIX, 1964.

Trabulse, Elías, *El círculo roto*, FCE-SEP, México, 1984.

— *Historia de la ciencia de México,* FCE, México, 2000

— *Los orígenes de la ciencia moderna de México,* FCE, México, 1994.

Tully, James*, Meaning and understanding in the Work of Quentin Skinner and his critics. Five Essays of Quentin Skinner and the answer of his critics*, Princeton University Press, 1988.

Urdánoz, Teófilo. *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas.* BAC, Madrid, 1960.

Valiente, Francisco Tomás. *Introducción al orden jurídico medieval de Paolo Grossi.* Eds. Jurídicas y sociales. Madrid, 1976.

Valverde Téllez, Emeterio, *Bibliografía filosófica mexicana.* Tomo I. Colegio de Michoacán. Ed. Facsimilar. 1989.

— *Apuntaciones Históricas sobre la Filosofía en México.* Nueva ed. Robledo, México, 1928

Vargas Valencia, Aurelia. *Las Instituciones de Justiniano en Nueva España.* UNAM, México, 2001.

Vatablo, Francisco, *Comentario al tratado de Generación y Corrupción de Aristóteles,* Libro I y II, impr. Theobaldum Paganum, 1559;

Velasco Gómez, Ambrosio (coord.) *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano.* UNAM, México, 2009.

— "Las ideas republicanas para una nación multicultural", en Carolina Ponce Hernández (coordinadora) *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz.* Coordinador, Ambrosio Velasco. UNAM. México. 2009.

— *La persistencia del humanismo republicano*. UNAM, 2009.

Versteegh, Kees, "The debate Between Logic and Grammar", *Landmarks in linguistic thought III,* Londres, 1997

Vicente Igual, Luis. *La Analogía,* Estudio preliminar, traducción y notas a *De nominum analogía de Tomás de Vio, Cayetano.* PPU, Barcelona, 1989.

Villegas, Abelardo, "Entre el cielo y la tierra en el Sueño de sor Juana". *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, México, 1954.

Villoro, Luis, Los grandes momentos del indigenismo, FCE, México, 1996.

Vitoria, Francisco. *De Indis prior*, Trad. y notas. Ángel Lozada, Urdanoz, Madrid, 1975.

Vossler, Karl, *Die Zehnte Muse von Mexico*, Münich, 1934,

— *Die Welt im Traum*, Berlín, 1941.

— *La poesía de la soledad en España*, Losada, Buenos Aires, 1946.

Xirau, Ramón, *Genio y figura de sor Juana Inés de la Cruz,* 2ª Edición, UNAM, México, 1997.

Yáñez, Agustín. *Mitos indígenas,* UNAM, México, 1991.

Zarco Cuevas, Julián, Catálogos. *De los Manuscritos Castellanos de la Real Biblioteca del Escorial,* Madrid, 1924.

Zavala, Silvio. *La filosofía de la conquista de México.* FCE, México, 1984.

— *La filosofía política en la conquista de América*, FCE, México, 1972.

Zumárraga, Juan. *Regla cristiana breve.* Ed. JUS, México, 1951

Aristóteles y la Nueva España, de Virginia Aspe Armella, es el fruto de una investigación ardua y comprometida en torno a la recepción del pensamiento aristotélico en el mundo novohispano y sus influencias en historia de la filosofía mexicana. La autora propone una metodología que contextualiza las distintas interpretaciones del pensamiento aristotélico y sus orientaciones específicas, tanto lingüísticas como conceptuales, desde los antecedentes que abarcan la compleja historia del *corpus*, hasta la recepción específica del Estagirita en la Nueva España. El libro muestra cómo corren desiguales las suertes de las distintas obras y temáticas derivadas del *corpus* y cómo estas trayectorias disímiles generan una serie de peculiaridades específicas que la autora denomina "aristotelismos diferenciados". Con esta herramienta, analiza la influencia aristotélica en la obra de Alonso de la Veracruz, Bartolomé de las Casas, sor Juana Inés de la Cruz, Carlos de Sigüenza y Góngora y de Francisco Javier Clavijero, llevando el recorrido del siglo XVI al XVIII.

Tanto por la metodología como por la selección de autores, *Aristóteles y la Nueva España* consigue una presentación renovadora de los temas novohispanos y se abre a un diálogo vigente con los problemas e intereses que interpelan al investigador filosófico contemporáneo. Es un texto que responde a las necesidades del estado de la cuestión novohispana en cuatro aspectos: en primer lugar por la temática, dado que la influencia de los aristotelismos diferenciados aportan información sobre el mapa de la historia de las ideas en el pensamiento mexicano; en segundo lugar, por el ejercicio mismo de análisis de los textos y los autores; en tercer lugar, por el diálogo filosófico que establece con otros investigadores y expertos en el tema; cuarto, en la propuesta y ejecución de una metodología que palie algunos vicios frecuentes en este ámbito y genere aportaciones esclarecedoras para el estudio de la filosofía mexicana. Así pues, esta obra es mucho más que una recopilación de estudios novohispanos emprendidos por su autora: es una propuesta metodológica y una aportación concreta al estudio de los alcances del aristotelismo en la Nueva España, su evolución y su permanencia en el pensamiento mexicano.

Virginia Aspe Armella es doctora en filosofía por la Universidad de Navarra (España), catedrática de Filosofía Mexicana y directora del Seminario Novohispano en la Universidad Panamericana, profesora del área de Filosofía Política del Programa de Maestría y Doctorado de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido profesora en diversas universidades nacionales y extranjeras, entre las que destaca la Universidad de Columbia en Estados Unidos y la Universidad Nacional de Cuyo en Argentina, así como la Universidad de Navarra en España. Es miembro de la Academia Mexicana de Doctores en Ciencias Humanas y Sociales, de la Asociación Filosófica Mexicana, del Consejo Superior de la Universidad Panamericana, del Observatorio Filosófico de México, del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II y miembro de la Academia Hispanoamericana de Ciencias, Artes y Letras.

UASLP
Universidad Autónoma de San Luis Potosí
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

CC BY-NC-ND 4.0

ISBN: 978-607-535-036-3